JACQUES DERRIDA

DE LA GRAMATOLOGIA

siglo veintiuno editores

MEXICO
ESPAÑA
ARGENTINA
COLOMBIA

Traducción de
OSCAR DEL BARCO Y CONRADO CERETTI
Revisión de
RICARDO POTSCHART

siglo veintiuno editores, sa de cv
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310 MÉXICO, D F

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/PLAZA 5, MADRID 33, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 3a. 17-73 PRIMER PISO, BOGOTÁ, D.E. COLOMBIA

portada de anhelo hernández

primera edición en español, 1971
cuarta edición en español, 1986

ISBN 968-23-0182-3

primera edición en francés, 1967

título original: de la grammatologie
título de la introducción: un paso sobre la luna

impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

ÍNDICE

INTRODUCCION

UN PASO SOBRE LA LUNA

El título puede sorprender: poco a poco, simplemente, debería hacer leer, según una mitología que le conviene, un texto que ya opera en todo el Oeste de nuestra cultura y cuya eficacia sólo puede acentuarse y llevarnos siempre cada vez más lejos. Advirtamos empero que no se encontrará aquí más que un acompañamiento de la *Gramatología*, de su tesis breve y sin embargo infinita, de la distancia que constituye su dificultad. Texto que tenía por fin prever el desconocimiento de que podía ser objeto. Desconocimiento que no sólo ha ocurrido (como derivación de un apresurado reconocimiento o de una absoluta incomprensión) sino que según parece ocurrió antes de ocurrir realmente, vale decir, en su proposición escrita. *La proposición escrita de una reflexión acerca de la escritura es llevada así a verificar el obstáculo específico que se refiere a la escritura y que aleja el conocimiento de sus operaciones.* Una verificación semejante no da lugar a una anulación mutua, sino a una redoblada necesidad de destrucción y construcción.

La escritura se deja interrogar; también se deja ignorar. La *Gramatología* plantea por primera vez teóricamente, de un modo complejo y múltiple, el espacio donde el interrogante y la ignorancia se conectan en una represión que no "podría", de todas maneras, superar la forma de una simple pregunta: "¿qué es la escritura?" En efecto, la pregunta se plantea, recibe sus respuestas, pero ya en el movimiento del "qué es" lo que se habla y escribe es *siempre más* de lo que se plantea, siempre está en exceso en relación con lo que se supone al plantearla. La ciencia de una historia de la escritura está constituida, pero la ciencia teórica del entrelazamiento entre escritura e historicidad aún debe serlo. [1] Se trata de una ciencia *nueva*

[1] Lo ha sido, digámoslo claramente y de una vez por todas, por la *Gramatología*. A saber, por la transgresión que este texto calcula de la búsqueda husserliana y de la "meditación" heideggeriana. De allí la ignorancia (o la mala fe) de aquellos que creen *ahora* poder encontrar las huellas de una "ciencia de la escritura" un poco por todos lados (y por ejemplo alre-

cuyo "campo" apenas comienza a descubrirse. Un "campo" que parece requerir al "hombre" en el momento en que "sale de tierra", de una manera a la vez muy antigua y muy moderna: cuando se ha distinguido de ella, cuando está en el instante de desprendérsele. La causa de esta *diferencia* habría estado largo tiempo olvidada —un olvido también "necesario"— y a partir de ella —a partir, asimismo, de Freud— sería posible una historia diferencial "inaudita", como lo enseña por otra parte el marxismo, primera y fundamental ciencia revolucionaria de una tierra no encerrada sino masivamente abierta. CONSIDERAD EN PRIMER TERMINO ESTOS CARACTERES: SU APARIENCIA NO ES SU REALIDAD.

Algo más todavía sobre el título: la luna, dice Vandier en su *Religión Egyptienne*, habría sido creada por el dios sol para que lo reemplazara *durante la noche*. Ra eligió a Thot para ejercer esta función de suplencia. Como se sabe, Thot era el dios de la escritura y por esta razón, para la palabra o más bien para el Verbo, la figura fugaz, inasible, del suplemento, de la usurpación. Durante milenios, entonces, y (señalémoslo con violencia) hasta una época reciente (pero esta época es el tiempo técnico en cuyo interior nos interrogamos de manera irreductible: un tiempo que no tiene línea, un tiempo fuera de línea cuya rotación y progresión nos están a medias prohibidos todavía), la escritura habría sido respecto del sol (logos, habla, razón, vida, bien, padre) esta *luna* muerta constreñida a la reflexión, este espejo rocoso cuya faz escondida, femenina, su propia superficie —contemporánea de la formación de la tierra antes del hombre— no aparecería de cerca, no sería vista, hollada —o violada— más que en el presente y para el futuro. El paso del primer hombre sobre la luna, pensémoslo con cuidado, es el paso —irrealizable al descubierto— sobre el estado inicial de la tierra, y este paso exorbitante, esta confusión de huellas sin viento para borrarlas, se conecta con la "noche" de la que la luna constituiría, si puede decirse, el reverso. Con un cierto saber acerca de la muerte. Sólo la escritura puede dar cuenta del desplazamiento que se vislumbra en esta serie de elipses, sólo ella puede inscribirlo en su práctica nocturna y suplementaria. Después de esta digresión podríamos leer mejor una frase tan insólita como: "En todos los sentidos de la palabra, la escritura *comprendería* el lenguaje." La escritura como "luna" estaría entonces definitiva-

dedor del *Círculo de Praga*, que *nada* tiene que ver con la cuestión) sin hacer referencia a Derrida. Censura irrisoria, que no podría engañar a nadie.

mente abandonada: alcanzada, obtendría una función distinta explicando por qué durante largo tiempo ha sido reducida, escamoteada.[2]

Escamoteada, explotada, circunscripta, extenuada por lo que Derrida denomina el logocentrismo, que no es más que el otro nombre de la metafísica griega y de su regulación verbal de propiedad. La ciencia de la escritura ha sido "reprimida por la metáfora, la metafísica y la teología". "Todo sucede, entonces, como si lo que se llama lenguaje no hubiera podido ser en su origen y en su fin sino un momento, un modo esencial pero determinado, un fenómeno, un aspecto, una especie de la escritura. Y sólo hubiera tenido éxito en hacerlo olvidar, *haciendo pasar una cosa por otra*, en el curso de una aventura: como esta aventura en sí misma." El dominio que el habla intentó ejercer metafísicamente sobre la escritura —tentativa de dominio que la *Gramatología* demuestra de manera *irrefutable*— es entonces un *intercambio*, en el sentido estrictamente económico y finalmente monetario de la palabra. La satelización de la escritura ha creído constituirse para siempre en el interior de la escritura, en un adentro ficticio equivalente a la propia capacidad de representación de un sujeto. Este movimiento fue realizado por *una* escritura (fonética, alfabética) que:

— esclaviza la escritura a la "lengua en general" liberándola de cada lengua particular;
— hace de la representación una función *filtrada* por el habla (la escritura se convierte en un "sistema de significantes cuyos significados son significantes: los fonemas");
— indica una etapa específica de la constitución de la moneda como tal ("El movimiento de abstracción analítica en la circulación de signos arbitrarios es paralelo a aquel por el que se constituye la moneda. El dinero reemplaza las cosas por sus signos... Por esta razón es que el alfabeto es comercial. Debe ser concebido dentro del momento monetario de la racionalidad económica. La descripción crítica del dinero es la reflexión fiel del discurso sobre la escritura... el *olvido* de las cosas es el mayor en el uso de estos signos perfectamente abstractos y arbitrarios que son el dinero y la escritura fonética") (esta última proposición respecto de Rousseau);

[2] Es sabido que para los mayas el calendario *lunar* —vinculado a la horticultura y al establecimiento de clanes matrilineares, y por tanto al predominio social de la mujer— precedió al calendario *luni-solar*, vinculado al desarrollo de la agricultura patriarcal. De manera general, nosotros hablamos aquí bajo la jurisdicción griega, que es sin duda la que impuso más brutalmente la función paterna. Es a través de ella que nos ha sido impuesta la visión de un "Egipto" que no ha sido Egipto, así como no es China esa con la que nuestra cultura ha creído durante largo tiempo medirse y tranquilizarse.

— asegura la subjetividad consciente como valor trascendental;
— garantiza el dominio de la "prosa": "Antes de la escritura, el verso sería de alguna manera un grabado espontáneo, una escritura pre-literal. El filósofo, intolerante con la poesía, habría adoptado la escritura literalmente" —a saber, el dominio de la gramática y de la palabra.

Alcanzamos aquí lo que se separa de la escritura en sentido estricto y de la pintura. Por un lado, ya será imposible concebir la escritura *como* pintura; la pintura será vista como lo que, en la represión ideológica de la escritura, deviene gradualmente objeto de especulación y fetiche de toda una cultura: sería preciso estudiar, paso a paso, a través de cada modo de producción, esta constitución que culmina en el modo de producción capitalista. Por otro lado, en este bloqueo de la escritura por la letra —cuyos efectos comenzará a desenmascarar Freud—, lo que está recubierto (vuelto inconsciente) es "la escritura que ocurre dentro y *antes* del habla": realidad impensable mediante la filosofía especulativa y la razón clásica (de Platón a Hegel, pasando por Rousseau), impotentes frente a la escritura *general*. CONSIDERAD ESTOS CARACTERES: SU INSCRIPCION ES Y NO ES LO QUE ENTENDEIS POR ESAS PALABRAS.

Ahora bien, en adelante la metafísica se *sofoca*. Habría correspondido al formidable desarrollo de las fuerzas productivas, a su controlada instalación dentro del capitalismo y su etapa final: el imperialismo del capitalismo monopolista de estado, *última etapa* antes del paso al socialismo y el comunismo. Ya no *responde* a la pujanza de las fuerzas nuevas, destinadas a transformar completamente la economía de las sociedades humanas. No *conserva* más su esfera de influencia, aunque parezca invadir el planeta y el espacio; ni controla su lenguaje, aunque aún crea imponer su modo de hablar y pensar a la función de sentido en general. La *ruptura* se produce aquí en la base económica de su clausura ideológica: los modos de significación en su sobredeterminación. En este sentido, puede decirse que la metafísica logocéntrica estaba "desde un principio" impregnada por dos irreductibles elementos de exterioridad: la matemática y la "literatura". Al mismo tiempo por un enclave sistemático y *crecientemente no-fonético* (matemática donde el nombre de Leibniz se destaca junto a los proyectos de *Característica* y de lengua universal), y por una *máscara* gráfica que desborda la superficie representativa y es susceptible de ahondarse indefinidamente a medida que se conmueve la representación. Dos elementos del afuera en la seguridad parlante del adentro y de su presencia. Dos elementos que por definición escapan al signo de la divinidad, a la divinidad como signo. En suma, una

ciencia no-fonética frenada, clausurada con gran esfuerzo y cada vez más difícilmente por una ideología fonética, y "entre ambas" el proceso móvil, doble, que las empalma. Derrota cada vez más completa de la representación, pero también ataque a su fuente, si es cierto que toda proto-escritura se arraiga en una violencia relativa al "objeto expulsado", a la vez excluido y perseguido en la lógica y la economía como sobre las paredes salvajes y fluentes de las grutas de Lascaux. La circunscripción del habla surge por otra parte dentro del impacto de la irrupción china en la historia ("la escritura . . . es al habla lo mismo que China es a Europa").

El rápido, incisivo desarrollo de la lingüística se ubica así en este proceso de disolución. "La metafísica occidental se produce como el dominio de una forma lingüística." Encarnando la mortalidad de la letra, se fortalece un elemento fundamental: el nombre. Ahora bien, "la escritura no-fonética rompe el nombre. Describe relaciones y no denominaciones". Aquí es preciso observar el trabajo de subversión realizado por la *Gramatología* en todos los compartimientos de las "ciencias humanas" regladas por la ideología lingüística. Insistamos acerca del terreno reprimido de esta reglamentación; por ejemplo, en Saussure: "La lengua literaria agranda todavía la importancia inmerecida de la escritura . . . La escritura se arroga de esta ventaja una importancia a la que no tiene derecho." Prejuicio constituyente de la escritura como derivación, concepción que encuentra su expresión mecánica (con más o menos vacilaciones) *en todo* lingüista presa de un exorcismo teórico inicial de lo que podría significar para él, y visiblemente, la muerte. Martinet: "Se aprende a hablar antes que a leer. La escritura viene a doblar el habla, jamás al contrario" / "El estudio de la escritura representa una disciplina distinta a la lingüística, aunque prácticamente es uno de sus anexos. La lingüística hace abstracción de los hechos de grafía." Escritura anexada, constreñida a la proyección de un dictado, privada de su apertura espacial, de sus relaciones escénicas con el espacio del inconsciente,[3] de donde surge —en lo que se ha llamado "literatura", pintura, música, danza, teatro y, más atrás de ellos pero ya por encima, si son atravesados efectivamente, en el psicoanálisis— que "la lengua es una especie de la escritura". "Si la lengua no fuera ya una escritura, ninguna

[3] Cf. *La voix et le Phénomène; l'Ecriture et la Différence* (especialmente, acerca de Freud, Artaud, Bataille); "la Pharmacie de Platón" (*Tel Quel*, 32, 33); "la Dissémination" (*Critique* nº 261-262); "la Double Séance" (*Tel Quel*, 41).

'notación' derivada sería posible y no podría surgir el clásico problema de las relaciones entre habla y escritura." UNA IMAGEN DE LA ESCRITURA TOMA EL LUGAR DE LA ESCRITURA EN NOMBRE DEL HABLA QUE OCUPA SU SITIO. Por esta razón es preciso distinguir entre "escritura" (en el sentido *general*, marcando aquí las comillas la función de escansión y de "metaforicidad" sobredeterminante irreductible a la lengua, interior a ella) y escritura (en el sentido *estricto* de la clausura ideológica de una noción vuelta para nosotros falsamente evidente, la de notación lineal de la cadena hablada).[4] Derrida puede así adelantar que "Si algo hay en la literatura que no se deja reducir a la voz, al epos o a la poesía, no se puede recobrar sino a condición de aislar con rigor ese vínculo del *juego de la forma* y de la sustancia de la expresión gráfica." En este sentido, hay razones para subrayar la importancia de la *glosemática,* que con mayor éxito que la fonología establece las premisas de un reconocimiento de la especificidad de la escritura: "Por parte de los lingüistas, la sustancia tinta no tiene derecho a la atención que han prodigado a la sustancia aire" (H. J. Uldall). Reemplacemos aquí *sustancia* por *materia,* como sería preciso en todos lados, y nos aproximaremos al problema fundamental que se presenta en adelante a todo trabajador de la significación. El *Círculo lingüístico de Copenhague* aparece en este sentido como un verdadero precursor científico: "Este interés por la literatura se manifestó, efectivamente, en la Escuela de Copenhague. De esta forma deja sin efecto la desconfianza rousseauniana y saussuriana frente a las artes literarias. Radicaliza el esfuerzo de los formalistas rusos, especialmente de la O.PO.IAZ, quienes tal vez privilegiaban, en su atención al ser-literario de la literatura, la instancia fonológica y los modelos literarios dominados por ésta . . . (la glosemática) quizá se haya preparado mejor para estudiar el estrato puramente gráfico de la estructura del texto literario y la historia del devenir-literario de la literalidad, especialmente en su 'modernidad'."

No es menos cierto que la lingüística, cuyo orden de necesidad y coherencia no se niega, *sino al contrario,* reposa sobre prejuicios metafísicos cuya acentuación se hace sentir más pesadamente cuanto que está llamada a convertirse en el modelo de las "ciencias humanas". Así las distinciones entre "forma" y "sustancia", "contenido" y "expresión", etc. . . . Así su utilización etnográfica, psicoanalítica, "litera-

[4] Cf. "Niveaux sémantiques d'un texte moderne" *(Theorie d'ensemble).*

ria". Lo que la lingüística denomina escritura no tiene sino una relación de "parentesco" con lo que la *Gramatología* llama con el mismo nombre. El problema está entonces en saber "POR QUE EL NOMBRE DE ESCRITURA PERMANECE EN ESTA X, EN ESTA INCOGNITA QUE SE VUELVE TAN DIFERENTE DE LO QUE SIEMPRE SE HA LLAMADO 'ESCRITURA'." Pero esto equivale a indicar el lugar de una conmoción y la materia mediante la cual se constituye en su diferencia: lugar doble, a la vez pleno y vacío, marcado y no-marcado, marcado por la marca y la no-marca. El espaciamiento de "tiempos" diferenciales, estratégicos, es ese lugar y ese no-lugar, este *nada más que lugar* futuro, anterior, donde la repetición y el a posteriori llegan siempre para re-demostrar que "la escritura es algo distinto del sujeto" (Saussure: "la lengua no es una función del sujeto hablante"). El *pensamiento de la huella* al que nos introduce la *Gramatología* no es una fenomenología de la escritura ni del signo: comienza y crece a través de los "blancos": a través de la metafísica de la significación llevada y activada al rojo blanco. Allí donde todo concepto se desengancha provisoriamente de su articulación en cadena, tomado en la no-contradicción, la no-negación, la no-temporalidad simple del inconsciente como lenguaje que se escribe desde siempre. Allí donde "el ello sueña". Allí donde se implanta el sueño "en el habla de la presencia rechazada a la escritura, rechazada por la escritura". "El espaciamiento corta, cae y hace caer en el inconsciente: éste no es nada sin esta cadencia y esta cesura". Vivimos (bajo) su ley. En la escansión y el despliegue maquinal de esta "cadencia" aparece entonces la "estructura granular" de la forma en el lenguaje, pero también —o simultáneamente— su base escrita, sus haces de rasgos distintivos. El pensamiento de la huella es así "anterior", como diferencia, a la distinción (cultivada) entre naturaleza y cultura, animalidad y humanidad, etc. No es anterior a la naturaleza misma, a la animalidad misma, sino a lo que de ellas es tolerado para que sea posible hablar.[5] EL PENSAMIENTO DE LA HUELLA SERIA FUNDAMENTALMENTE MATERIALISTA. Pensamiento de la desconstrucción del idealismo, de su representación y de su poder (sólo el idealismo ha tenido, de derecho, el poder, construido y ejercido *sobre* y *contra* el materialismo, de manera tal que el estatuto de una representación o de un poder *materialistas* no

[5] "Toda la conceptualidad filosófica que integra un sistema con la oposición naturaleza/cultura está hecha para dejar en lo impensado aquello que la vuelve posible, a saber, el origen de la prohibición del incesto."

puede sino *entreverse* a partir de este "trazo cero"). En efecto, si el materialismo, según esperamos demostrar en detalle, nunca fue definido sino por su *otro* (el idealismo) —otro que además no es su otro sino en los límites donde él mismo se concibe como idealidad—, la perspectiva materialista se produciría entonces en un sentido nunca sospechado. *Abierta-cerrada* con el platonismo, *cerrada* por y en Hegel, se *abriría* sobre los confines ideológicamente no-esclavizados de la ciencia, la refundición se deslizaría dentro de un futuro ilimitado y "viniendo" realmente de lo ilimitado. De tal manera, la *Gramatología* nos permite ver la época histórica y "lógica" del logos como "sublimación de la huella", fundada sobre un determinado *tiempo*, sobre una consecutividad (la linearidad fonológica) que ignora el significado en su trazado escalonado. La filosofía sería y habría sido este discurso paralizado por la línea y que confundiría la huella con el horizonte. La palabra *historia*, entonces, tendría en adelante dos sentidos: uno reduciría más la historia: así se constituiría la *bisagra* de una nueva fase de "la historia de la escritura, de la historia como escritura".

El proceso histórico de la escritura se desprende entonces de una representación de la historia interesada en no interrogar las condiciones de esa representación. Dicho de otro modo, el problema de la escritura en sus desplazamientos, en sus descentramientos, se plantea en la historia *en su masa*: "EL NECESARIO DESCENTRAMIENTO DE LAS ESCRITURAS NO-OCCIDENTALES." Cada vez sabemos mejor que la historia está hecha de tiempos diferentes, a los que se debe considerar en volumen en lugar de proyectarlos juntos sobre el mismo plano. Esta proyección lineal corresponde a un estado de la razón que desconoce a la vez el inconsciente freudiano y la realidad del materialismo histórico, en particular la importancia de un modo de producción decisivo: el modo de producción asiático. Como escribe Godelier: "La moderna arqueología ha demostrado suficientemente que no es la 'civilización' la que ha nacido en Grecia sino sólo el Occidente, una de sus formas particulares, que finalmente debía dominarla. Desde el punto de vista de la dinámica de las fuerzas productivas, la aparición del Estado y de las sociedades de clases que Marx y Engels clasificaron como 'modo de producción asiático' testimonia... un gigantesco progreso de las fuerzas productivas. Si el Egipto faraónico, la Mesopotamia, los imperios precolombinos pertenecen al 'modo de producción asiático' entonces éste corresponde a los tiempos en que el hombre se desprende local pero definitivamente de la economía de ocupación del suelo, inventa nuevas formas de producción, la agricultura, la ganadería,

la arquitectura, el cálculo, la escritura, el comercio, la moneda, el derecho, nuevas religiones, etc. . . . O sea que, en sus formas originarias, el 'modo de producción asiático' significaría no el estancamiento sino el mayor progreso de las fuerzas productivas realizado sobre la base de las antiguas formas comunitarias de producción." "Toda discusión sobre el modo de producción asiático lleva pues . . . hacia la constitución de una teoría comparada de las estructuras sociales y hacia la construcción de un esquema multilineal de evolución de las sociedades." CHINA HA ESTADO MAS "AVANZADA" QUE EUROPA HASTA EL COMIENZO DEL SIGLO XVI. ¿ALGUNA VEZ LO PENSAMOS? ¿No olvidamos constantemente que vivimos en un modo de producción *transitorio* (el modo de producción capitalista), que impone su concepción de la historia a partir de un "tiempo" que está a su servicio? ¿A partir de un lenguaje de reproducción cuya razón de ser sería este desconocimiento de la escritura, su disimulación en un habla inmediata, presente, que sostiene en Occidente tanto el Estado feudal religioso como la democracia capitalista burguesa, la jerarquía aristocrática como el socialismo utópico, el idealismo como el materialismo mecanicista? De Platón a Rousseau, de Rousseau a Lévi-Strauss, ¿no podemos acaso trazar en el seno de lo que Derrida llama "el onirismo etnocéntrico" la misma línea de enceguecimiento? ¿Acaso el lenguaje como instrumentalidad no es común a todos los pensamientos que se doblegan ante esta misma razón? Y sin embargo, desde el siglo XVIII, es posible estimar el fracaso de una de las más formidables represiones intentadas por una civilización, si se entiende por metafísica, con Derrida, ese "sistema ejemplar contra la amenaza de la escritura" y "el anatema obstinadamente repetido" que aquélla efectivamente ha soportado. "Lo que amenaza (en el siglo XVIII) es la escritura. No es una amenaza accidental ni desordenada: integra en un solo sistema histórico los proyectos de *pasigrafía*, el descubrimiento de las escrituras no europeas o, en todo caso, los progresos masivos de las técnicas de *desciframiento*; en síntesis, la idea de una *ciencia general del lenguaje y de la escritura*. Una guerra se desata contra todas estas presiones. El 'hegelianismo' será su más bella cicatriz." El problema de la escritura es violento, de una violencia a medida de la que se le inflige en tanto exterioridad. La violencia ejercida sobre la escritura, como réplica de su amenaza violenta, define también la conciencia como repetida negación de la sexualidad: no por azar se inscribe el nombre de Sade en el contradictorio cambio de rumbo de la revolución burguesa. Del pensamiento de la huella ("unidad de un doble movimiento de protensión y de

retención"[6] del que Derrida anuncia, por otra parte, la "aventura seminal"[7]) al pensamiento de la grafía, de "la escritura pre-literal", al *señuelo* que aparece como habla supuestamente sin escritura, una economía se juega en la protección de la cabeza pensante que creyó posible trascenderse interiormente: de hecho, dentro de un falo vacío que resuena con una voz suprema, en una forma de entendimiento elevada por encima del tiempo. La fantasía de dominio sobre la huella y los sistemas que más directamente que otros derivan de ella (la matemática, las escrituras no-fonéticas), cae poco a poco en ruinas, de un modo al mismo tiempo simple y dramático: "la linearidad... afloja su opresión porque comienza a esterilizar la economía técnica y científica que durante mucho tiempo había favorecido." La línea, el sujeto ideológico que ha *causado*, no puede ya acoger o encubrir de donde se desprende, las masas de las que es índice de multiplicación o división. El *cogito* cartesiano se desmantela al mismo tiempo que el nombre del hombre, un nombre demasiado *corto* para el espacio que se avecina. Resta saber sobre qué "tabla" nos será posible contar "cuatro mil años de escritura lineal": desde un punto de vista formal, aquí surge el enigma del mitograma y del pictograma, cuya impronta agrupada, aleteante, eclipsada, ya nos ha obligado a sufrir el inconsciente freudiano. El *frasograma* aparece entonces como esta escritura "primera" no apoyada sobre la palabra (la escritura de frase, *Satzenschrift*, de los pictogramas), y Leroi-Gourhan (citado por Derrida) insiste: "La emergencia de la escritura no se realiza a partir de una nada gráfica, así como la de la agricultura no se realiza sin la intervención de estados anteriores" / "La aparición de la escritura no es fortuita; después de milenios de maduración en los sistemas de representación mitográfica, emerge, con el metal y el esclavo, la *notación lineal del pensamiento*." (La bastardilla es nuestra.) Se llega a la vista de este *sondeo* (inconsciente/historia) que, en razón del desarrollo de las fuerzas productivas, hace posible una "recapitulación" de todos los modos de producción y de sus conductores materiales ideológicos: los modos de notación. El abandono del libro por el texto, de la biblioteca por la magnetoteca, permite avizorar un porvenir trastrocante del pasado.[8] Como escribe Leroi-Gourhan:

[6] "Las huellas no producen el espacio de su inscripción sino dándose el período de su borradura."

[7] "En el azar absoluto, la afirmación se libra también a la indeterminación *genética*, a la aventura *seminal* de la huella."

[8] Para un primer análisis, riguroso y sistemático, de lo que habrá sido develado por Marx y Freud de la génesis estructural del "equivalente gene-

"...las consecuencias a largo plazo sobre las formas de razonamiento, sobre un retorno al pensamiento difuso y multidimensional... son imprevisibles hoy... La escritura (en sentido estricto) pasará a la infraestructura... como una transición que habrá tenido milenios de primacía." Por el momento, él trata de la apertura de un campo de amplitud sin precedente, el del "aflojamiento" del modelo lineal (épico) de la racionalidad necesariamente sometida. Este campo implica que se reconozcan los *límites del fonetismo,* comprendidos en su propio interior: "la fonética no sólo nunca es omnipotente, sino que desde un principio ha comenzado a trabajar el significante mudo." "Fonética" y "no-fonética" no son entonces cualidades puras de ciertos sistemas de escritura, son los caracteres abstractos de elementos típicos, más o menos numerosos y dominantes, en el interior de todo sistema de significación en general." Lo que se anunciaría, entonces, en el pensamiento de la huella, sería a la vez un ascenso a través de todos los sistemas políticos, jurídicos, lingüísticos, hasta llegar a la economía compleja (dialécticamente material y significante, producida y designada) que los determina, y *al mismo tiempo* este "acoso" de la clausura metafísica cuyas brechas se ensaña en colmar la ideología de las "ciencias humanas". El carácter chino *wen*, que significa a la vez los rasgos, las vetas (de la piedra, de la madera), las constelaciones, las huellas de patas de aves, los tatuajes, el dibujo de caparazones, pero también la "literatura" (carácter que se encuentra en la expresión cuya traducción es "gran revolución cultural proletaria") podría entonces designar el *objeto* de esta ciencia nueva e inmensa que es la gramatología. Por un lado: disipando la ilusión monogenetista, reforzando los fundamentos del desciframiento, avanzando en el conocimiento de civilizaciones en parte todavía ilegibles (los mayas), desarrollando poco a poco la exacta atribución de esos grandes frescos que los pueblos no han dejado de erigir, de pintar, grabar y dibujar. Por otro lado: desatando los procesos inconscientes de nuestros sistemas en apariencia transparentes y estables, acentuando la perspectiva en los campos donde el dominio del signo ha permanecido comprometido: el psicoanálisis, el texto llamado antes "literario". Programa científico radical aún si, como lo escribe Derrida, "el pensamiento de la escritura (no puede) contenerse en el seno de

ral", ver el texto fundamental de Jean-Joseph Goux, "Numismatiques" (*Tel Quel*, 35, 36), que prevé teóricamente esta *"anamnesis historiográfica* sin precedentes... que debería llevar su retro-acción hasta los comienzos del animal humano".

una ciencia, es decir, de un círculo epistemológico. No puede tener esa ambición ni esa modestia". Programa ya comenzado de múltiples maneras pero que pertenece al porvenir. Para ello será preciso obtener, en una lucha ardua y nunca acabada, el abandono de un prejuicio *fundamental,* tan difícil de hacer desaparecer sin duda como la inmovilidad de la tierra antes de Galileo, como "la eternidad" del modo de producción capitalista antes de Marx y Lenin, o la omnipotencia de la conciencia antes de Freud: el prejuicio del "concepto instrumentalista o tecnicista de escritura, inspirado por el modelo fonético, con el cual por otra parte no concuerda más que por una ilusión teleológica." *Todo,* desde las ciencias (en su transcurso teórico y técnico) hasta el "arte" moderno, desde la matemática hasta la pintura y la música, pasando por los textos más riesgosos de nuestra cultura, *todo* cerca a ese concepto —o pseudo-concepto—, lo aísla, lo disuelve y, con él, a un cierto sujeto "hablador" que aquí no puede encontrar apoyo. Cuando Antonin Artaud, en 1937, escribe en México: "¿No se me dijo, allá abajo, que esas figuras geométricas dispersas en la montaña no estaban dispersas sino *reunidas,* y que constituían los signos de un lenguaje basado en la forma misma del aliento cuando se expresa en sonoridades (. . .) en esas montañas donde hay más figuras que divinidades en las murallas de la India, viendo pasar hombres con vinchas, hombres envueltos con ponchos bordados también con triángulos, cruces, puntos, círculos, lágrimas, relámpagos . . .": o, aún: "Lo que sabía de mi bazo o mi hígado tenía la forma de las letras de un antiquísimo y misterioso alfabeto masticado por una enorme boca, pero espantosamente reprimido, orgulloso, *ilegible,* celoso de su invisibilidad; y dichos signos eran arrojados al espacio, en todas direcciones, mientras me parecía ascender, pero no solo..."?; cuando Antonin Artaud escribe estas frases, ¿no estamos en lo más próximo de algunas puestas en escena exorbitadas (Lautréamont, Mallarmé, Joyce, Pound) que desplazan, desde hace un siglo, la fuerza denominada "escritura"? Leamos, por otro lado, a Georges Bataille: "Escribir es tentar la suerte. *La suerte anima las más pequeñas partes del universo . . .",* y preguntémonos si lo que ocurre entre estas líneas puede aún ser reducido a una aproximación pusilánime, retórica o lingüística, bajo el nombre subordinado y servil de "literatura". Por el contrario, ¿cuál es la experiencia sin precedentes que allí se indica? Quizá la metafísica, la teología, la filosofía especulativa y las "ciencias humanas" que hacen suya la misma represión de base no hayan sido más que el otro nombre de esta *retractación,* de este retroceso frente al desvío y la diferencia de la huella y sus efectos de

mutación, de transformación. Esta resistencia habría caído siempre y caería aún necesariamente, por su propia abreviación (su corto-circuito de sublimación), *adelante* y *a un lado* del problema de la escritura. *Adelante* y *a un lado* de lo que *sin embargo* se escribe, de otro modo y desde siempre, girando bajo nuestros ojos enceguecidos. Kafka: "La palabra 'literatura' expresada como un reproche es una abreviación tan poderosa que ha acarreado poco a poco —y allí había quizá una intención desde el principio— una abreviación de pensamiento que suprime la perspectiva exacta y hace caer el reproche muy adelante del objeto, y a un lado." ¿Y ahora? ¿El objeto? ¿Del otro lado?

PHILIPPE SOLLERS

JACQUES DERRIDA

DE LA GRAMATOLOGIA

A D V E R T E N C I A

La primera parte de este ensayo, *La escritura pre-literal*[1] esboza a grandes rasgos una matriz teórica, señala determinados puntos de referencia históricos y propone algunos conceptos críticos.

Estos últimos son puestos a prueba en la segunda parte del libro, titulada *Naturaleza, cultura, escritura*. Es, si se quiere, el momento del ejemplo, aunque en rigor esta noción sea aquí inadmisible. Sería necesario, por lo tanto, justificar, procediendo con más paciencia y lentitud, la elección y demostrar la necesidad de aquello que, por comodidad, todavía denominamos ejemplo. Se trata de una lectura de lo que tal vez podríamos llamar la *época de Rousseau*. Lectura sólo esbozada: nos hemos creído autorizados, considerando la necesidad del análisis, la dificultad de los problemas y la naturaleza de nuestro proyecto, a privilegiar un texto corto y poco conocido, el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Tendremos que explicar el lugar que le acordamos a esta obra. Si nuestra lectura queda inconclusa es, además, por otra razón: aun cuando no tengamos la ambición de ilustrar un nuevo método, hemos intentado suscitar, muchas veces confundiéndonos, problemas de lectura crítica. Estos siempre están ligados a la intención directriz de este ensayo. Nuestra interpretación del texto de Rousseau depende íntimamente de las proposiciones expuestas en la primera parte. Estas proposiciones exigen que la lectura, escape, al menos en cuanto a su eje, a las categorías clásicas de la historia: de la historia de las ideas, por cierto, y de la historia de la literatura, pero tal vez, ante todo, de la historia de la filosofía.

[1] Puede considerársela como el desarrollo de un ensayo publicado en la revista *Critique* (diciembre 1965 - enero 1966). La ocasión nos la habían ofrecido tres importantes publicaciones: M. V. David, *Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux* XVII *et* XVIII *siècles* (1965) (DE); A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole* (1965) (GP); *L'écriture et la psychologie des peuples* (Actes d'un colloque) (1963) (EP).

Alrededor de este eje debimos respetar, como es obvio, las normas clásicas. Al menos intentamos hacerlo. Aun cuando la palabra *época* no se agote en estas determinaciones, teníamos que considerar tanto una figura *estructural* como una *totalidad histórica*. Por lo tanto, nos hemos esforzado en asociar las dos formas de atención que parecían ser requeridas, repitiendo así la pregunta por el texto, su rango histórico, su tiempo y espacio propios. Esta época *pasada* está en efecto constituida, parte por parte, como un *texto*, dándole a estas palabras un sentido que deberemos determinar. El hecho de que ella conserve, como tal, valores de legibilidad y una eficacia de modelo, que trastorne así el tiempo de la línea o la línea del tiempo, es lo que hemos querido sugerir al interrogar, de paso y como apoyatura, el rousseaunismo declarado de un etnólogo moderno.

PRIMERA PARTE

LA ESCRITURA PRE-LITERAL

EXERGO

1. Quien brille en la ciencia de la escritura brillará como el sol.

   Un escriba (EP, p. 87).

   Oh Samas (dios del sol), con tu luz escrutas la totalidad de los países como si fueran signos cuneiformes *(Ibid.)*.

2. Estas tres maneras de escribir responden exactamente a los tres diversos estados bajo los cuales se puede considerar a los hombres agrupados en nación. La pintura de los objetos es propia de los pueblos salvajes; los signos de las palabras y de las proposiciones, de los pueblos bárbaros; y el alfabeto, de los pueblos civilizados.

   J. J. ROUSSEAU,
   Ensayo sobre el origen de las lenguas.

3. La escritura alfabética es en sí y para sí la más inteligente.

   HEGEL
   Enciclopedia.

Este triple exergo no está sólo destinado a llamar la atención sobre el *etnocentrismo* que tuvo que dominar siempre y en todas partes, al concepto de escritura. Ni sólo sobre lo que denominaremos el *logocentrismo*: metafísica de la escritura fonética (por ejemplo del alfabeto) que no ha sido, fundamentalmente, otra cosa que —por razones enigmáticas, pero esenciales e inaccesibles para un simple relativismo histórico— el etnocentrismo más original y poderoso, actualmente en vías de imponerse en todo el planeta, y que en un único y mismo *orden* dirige:

1. El *concepto de escritura* en un mundo donde la fonetización de la escritura debe disimular su propia historia en el acto de su producción;

2. La *historia de la metafísica* que pese a todas las diferencias, y no sólo de Platón a Hegel (pasando inclusive por Leibniz) sino también, más allá de sus límites aparentes, de los presocráticos a Heidegger, asignó siempre al logos el origen de la verdad en general: la historia de la verdad, de la verdad de la verdad, siempre fue, salvo por la diferencia representada por una diversión metafórica que ten-

dremos que explicar, una degradación de la escritura y su expulsión fuera del habla "plena";

3. El *concepto de la ciencia* o de la cientificidad de la ciencia —que siempre se determinó como *lógica*— concepto que siempre fue un concepto filosófico, aunque la práctica de la ciencia, de hecho, nunca dejó de impugnar el imperialismo del logos, apelando, por ejemplo, desde siempre cada vez más, a la escritura no fonética. Sin duda esta subversión estuvo siempre contenida en el interior de un sistema alocutorio que dio nacimiento al proyecto de la ciencia y a las convenciones de toda característica no-fonética.[1] No pudo ser de otra manera. Sin embargo, es propio de nuestra época que en el momento en que la fonetización de la escritura —origen histórico y posibilidad estructural, tanto de la filosofía como de la ciencia, condición de la *episteme*— tiende a dominar la cultura mundial,[2] la ciencia no pueda ya satisfacerse con ella en ninguna de sus avanzadas. Esta inadecuación había comenzado ya desde siempre, a otorgar el movimiento. Pero actualmente algo deja que aparezca como tal, permitiendo que, en cierto modo, nos hagamos cargo de ella, sin que pueda traducirse esta novedad en las nociones sumarias de mutación, explicitación, acumulación, revolución o tradición. Estos valores pertenecen, sin lugar a dudas, al sistema cuya dislocación se presenta actualmente como tal y describen estilos de movimiento histórico que sólo tenían sentido

[1] Cf., por ejemplo, las nociones de "elaboración secundaria" o de "simbolismo de segunda intención", en E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, pp. 62 y 171. "El simbolismo matemático es una convención de la escritura, un símbolo escriptural. Sólo por un abuso de vocabulario, o por analogía, se habla de un 'lenguaje matemático'. El algoritmo es, en realidad, una 'Característica', consiste en caracteres escritos. No habla, salvo por medio de una lengua que ofrece no sólo la expresión fonética de los caracteres, sino también la formulación de los axiomas que permiten determinar el valor de dichos caracteres. Es cierto que en rigor se podrían descifrar caracteres desconocidos, pero esto supone siempre un saber adquirido, un pensamiento ya formado mediante el uso del habla. Por lo tanto, en todas las hipótesis, el simbolismo matemático es el fruto de una elaboración secundaria, que presupone un previo uso del discurso y la posibilidad de concebir convenciones explícitas. No es menos cierto que el algoritmo matemático expresará leyes formales de simbolización, estructuras sintácticas, independientes de tal o cual medio de expresión particular". Sobre estos problemas, cf. también G. G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme* [hay edic. en esp.] pp. 38 y sgts. y, especialmente, pp. 43 y 50 sgts. (acerca del *Renversement des rapports de la langue orale et de l'écriture*).

[2] Todas las obras consagradas a la historia de la escritura conceden un lugar al problema de la introducción de la escritura fonética dentro de las culturas que hasta ese entonces no la practicaban. Cf. p. ej. EP, pp. 44 y sgts., o "La réforme de l'écriture chinoise", en *Linguistique, Recherches internationales à la lumière du marxisme*, Nº 7, mayo/junio 1958.

—como el propio concepto de historia— en el interior de la época logocéntrica.

Mediante la alusión a una ciencia de la escritura dominada por la metáfora, la metafísica y la teología,[3] el exergo no sólo debe anunciar que la ciencia de la escritura —la *gramatología*[4]— da signos de su liberación, gracias a esfuerzos que son decisivos, en todo el mundo. Necesariamente estos esfuerzos son discretos y dispersos, casi imperceptibles: ello pertenece a su sentido y a la naturaleza del medio en el que producen su operación. Quisiéramos sugerir de manera particular que, por necesaria y fecunda que fuese su empresa e incluso si, en la hipótesis más favorable, superara todos los obstáculos técnicos y epistemológicos, todas las barreras teológicas y metafísicas que la han limitado hasta el presente, una ciencia de la escritura semejante corre el riesgo de no nacer nunca como tal y con ese nombre. De no poder definir nunca la unidad de su proyecto y de su objeto. De no poder escribir el discurso de su método ni describir los límites de su campo. Por razones esenciales: la unidad de todo aquello que se deja mentar actualmente a través de los más diversos conceptos de la ciencia y de la escritura está en principio, más o menos secretamente pero siempre, determinada por una época histórico-metafísica cuya clausura no hacemos más que entrever y no decimos su *fin*. La idea de ciencia y la idea de escritura —por consiguiente también la idea de ciencia de la escritura— sólo tienen sentido para nosotros a partir de un origen y en el interior de un mundo a los cuales *ya* han sido asignados un cierto concepto del signo (más adelante diremos *el* concepto de signo) y un determinado concepto de las relaciones entre habla y escritura. Relación muy determinada, a pesar de su privilegio, su necesidad y la apertura de campo que ha regulado durante algunos milenios, espe-

[3] No nos referimos aquí solamente a los "prejuicios teológicos" determinados que en un momento y en un lugar que es posible señalar han desviado o reprimido la teoría del signo escrito en los siglos XVII y XVIII. Tales prejuicios sólo son la manifestación más llamativa y mejor circunscripta, históricamente determinada, de una presuposición constitutiva, permanente, esencial para la historia de Occidente, por lo tanto para la totalidad de la metafísica, incluso cuando ésta se hace pasar por atea.

[4] *Gramatología*: "Tratado de las letras, del alfabeto, de la silabación, de la lectura y de la escritura", Littré. Según nuestro conocimiento esta palabra sólo ha sido utilizada, en nuestros días y para designar el proyecto de una ciencia moderna, por I. J. Gelb. Cf. *A study of writing. the foundations of grammatology,* 1952 (el subtítulo desaparece en la reedición de 1963). A pesar del deseo de clasificación sistemática o simplificada, y de las hipótesis controvertidas acerca de la monogénesis o la poligénesis de las escrituras, este libro responde al modelo de las historias clásicas de la escritura.

cialmente en Occidente, hasta el punto de poder producir actualmente su dislocación y denunciar ella misma sus límites.

Tal vez la meditación paciente y la investigación rigurosa acerca de lo que aún se denomina, provisoriamente, la escritura, lejos de permanecer más acá de una ciencia de la escritura o de dejarla de lado apresuradamente con alguna reacción oscurantista, dejándola por el contrario desarrollar su positividad al máximo posible, sean el vagabundeo de un pensamiento fiel y atento al mundo irreductiblemente por venir que se anuncia en el presente, más allá de la clausura del saber. El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, *presentarse,* sino bajo el aspecto de la monstruosidad. Para ese mundo que vendrá y para aquello que en él habrá conmovido los valores de signo, de habla y de escritura, para aquello que conduce aquí nuestro futuro anterior, aún no existe exergo.

CAPITULO PRIMERO

EL FIN DEL LIBRO Y EL COMIENZO DE LA ESCRITURA

Sócrates, el que no escribe.
NIETZSCHE.

El *problema del lenguaje*, cualquiera que sea lo que se piense al respecto, nunca fue por cierto un problema entre otros. Empero nunca como en la actualidad ocupó *como tal* el horizonte mundial de las investigaciones más diversas y de los discursos más heterogéneos por su intención, su método y su ideología. Lo prueba la misma devaluación de la palabra "lenguaje", todo aquello que, por el crédito que se le concede, denuncia la cobardía del vocabulario, la tentación de seducir sin esfuerzo, el pasivo abandono a la moda, la conciencia de vanguardia, vale decir la ignorancia. Esta inflación del signo "lenguaje" es la inflación del signo mismo, la inflación absoluta, la inflación como tal. No obstante, por medio de una cara o de una sombra de sí misma, funciona aún como signo; esta crisis también es un síntoma. Indica, como a pesar suyo, que una época histórico-metafísica *debe* determinar finalmente como lenguaje la totalidad de su horizonte problemático. Debe hacerlo no sólo porque todo lo que el deseo había querido arrancar al juego del lenguaje se encuentra retomado en él, sino también porque simultáneamente el lenguaje se halla amenazado en su propia vida, desamparado, desamarrado por no tener ya límites, remitido a su propia finitud en el preciso momento en que sus límites parecen borrarse, en el momento en que deja de estar afirmado sobre sí mismo, contenido y *delimitado* por el significado infinito que parecía excederlo.

1. *El programa*

Ahora bien, merced a un lento movimiento cuya necesidad apenas se deja percibir, todo lo que desde hace por lo menos unos veinte siglos tendía y llegaba finalmente a unirse bajo el nombre de lenguaje, comienza a dejarse desplazar o, al menos, resumir bajo el nombre de escritura. Por una necesidad casi imperceptible, todo sucede como si, dejando de designar una forma particular, derivada, auxiliar, del len-

guaje en general (ya sea que se lo entienda como comunicación, relación, expresión, significación, constitución del sentido o pensamiento, etc.), dejando de designar la película exterior, el doble inconsistente de un significante mayor, el *significante del significante,* el concepto de escritura comenzaba a desbordar la extensión del lenguaje. En todos los sentidos de la palabra, la escritura *comprendería* el lenguaje. No se trata de que la palabra "escritura" deje de designar el significante del significante, sino que aparece bajo una extraña luz en la que "significante del significante" deja de definir la duplicación accidental y la secundariedad caduca. "Significante del significante" describe, por el contrario, el movimiento del lenguaje: en su origen, por cierto, pero se presiente ya que un origen cuya estructura se deletrea así —significante de un significante— se excede y borra a sí mismo en su propia producción. En él el significado funciona como un significante desde siempre. La secundariedad que se creía poder reservar a la escritura afecta a todo significado en general, lo afecta desde siempre, vale decir desde la *apertura del juego.* No hay significado que escape, para caer eventualmente en él, al juego de referencias significantes que constituye el lenguaje. El advenimiento de la escritura es el advenimiento del juego: actualmente el juego va hacia sí mismo borrando el límite desde el que se creyó poder ordenar la circulación de los signos, arrastrando consigo todos los significados tranquilizadores, reduciendo todas las fortalezas, todos los refugios fuera-de-juego que vigilaban el campo del lenguaje. Esto equivale, con todo rigor, a destruir el concepto de "signo" y toda su lógica. Sin lugar a dudas no es por azar que este *desbordamiento* sobreviene en el momento en que la extensión del concepto de lenguaje borra todos sus límites. Lo veremos más adelante: este desbordamiento y esta borradura tienen el mismo sentido, son un único y mismo fenómeno. Todo sucede como si el concepto occidental de lenguaje (en aquello que, por sobre su multivocidad y por sobre la oposición estrecha y problemática del habla y de la lengua, lo une *en general* a la producción fonemática o glosemática, a la lengua, a la voz, al oído, al sonido y al aliento, a la palabra) se mostrara actualmente como la apariencia o el disfraz de una escritura primera:[1] más fundamental que aquella que, antes de tal

[1] Hablar aquí de una escritura primera no equivale a afirmar una prioridad cronológica de hecho. Este debate es conocido: ¿la escritura, tal como lo afirmaban por ejemplo Metchnaninov y Marr, y posteriormente Loukotta, es "anterior al lenguaje fonético"? (Conclusión asumida por la primera edición de la Gran Enciclopedia Soviética, y posteriormente rebatida por Stalin. Sobre

conversión, pasaba por ser el simple "suplemento del habla" (Rousseau). O bien la escritura nunca fue un simple "suplemento", o bien es urgente construir una nueva lógica del "suplemento". Esta urgencia es la que nos guiará más adelante en la lectura de Rousseau.

Estos disfraces no son contingencias históricas a las que se podría admirar o deplorar. Su movimiento fue absolutamente necesario, de una necesidad que no puede comparecer para ser juzgada delante de ninguna otra instancia. El privilegio de la *phoné* no depende de una elección que habría podido evitarse. Responde a un momento de la *economía* (digamos de la "vida", de la "historia" o del "ser como relación consigo"). El sistema del "oírse-hablar" a través de la sustancia fónica —que se *ofrece* como significante no-exterior, no-mundano, por lo tanto no-empírico o no-contingente— ha debido dominar durante toda una época la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen del mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo trascendental y lo empírico, etcétera.[12]

Con un éxito desigual y esencialmente precario, este movimiento habría tendido en apariencia, como hacia su *telos*, a confinar la escritura en una función secundaria e instrumental: traductora de un habla plena y plenamente *presente* (presente consigo, en su significado, en el otro, condición, incluso, del tema de la presencia en general), técnica al servicio del lenguaje, *portavoz*, intérprete de un habla originaria, en sí misma sustraída a la interpretación.

Técnica al servicio del lenguaje: no recurrimos aquí a una esencia general de la técnica que nos sería familiar y nos ayudaría a *comprender*, como si se tratara de un ejemplo, el concepto estricto e históricamente determinado de la escritura. Por el contrario, creemos que un cierto tipo de pregunta por el sentido y el origen de la escritura precede o, al menos, se confunde con un determinado tipo de pregunta acerca del sentido y el origen de la técnica. Es por esta razón que nunca la noción de técnica aclarará simplemente la noción de escritura.

este debate cf. V. Istrine, Langue et écriture, en *Linguistique, op. cit.*, pp. 35, 60. La discusión también se fijó alrededor de las tesis del P. van Ginneken. Respecto al debate de estas tesis, cf. J. Février, *Histoire de l'écriture*, Payot, 1948/1959, pp. 5 y sgts.) Más adelante trataremos de demostrar por qué son sospechosos los términos y las premisas de semejante discusión.

[12] Este es un problema que abordamos más directamente en *La voix et le phénomène* (P.U.F. 1967).

Todo sucede, entonces, como si lo que se llama lenguaje no hubiera podido ser en su origen y en su fin sino un momento, un modo esencial pero determinado, un fenómeno, un aspecto, una especie de la escritura. Y sólo hubiera tenido éxito en hacerlo olvidar, *haciendo pasar una cosa por otra,* en el curso de una aventura: como esta aventura misma. Una aventura al fin de cuentas bastante breve. Ella se confundiría con la historia que asocia la técnica y la metafísica logocéntrica desde hace cerca de tres milenios. Y ahora se aproximaría a lo que es propiamente su *sofocación.* En este caso, y sólo se trata de un ejemplo entre otros, a la muerte de la civilización del libro de la que tanto se habla y que se manifiesta, en primer lugar, por la proliferación convulsiva de las bibliotecas. Pese a las apariencias esta muerte del libro sólo anuncia, sin duda (y de una cierta manera desde siempre), una muerte del habla (de un habla que, *pretendidamente se dice* plena) y una nueva mutación en la historia de la escritura, en la historia como escritura. La anuncia a algunos siglos de distancia, y es en esta escala que debe calcularse, con la precaución de no desatender la calidad de una duración histórica muy heterogénea: tal es la aceleración, y tal su sentido cualitativo, que sería, por otra parte, engañoso evaluarlo prudentemente según ritmos pasados. Indudablemente, "muerte del habla" es aquí una metáfora: antes de hablar de desaparición es preciso pensar en una nueva situación del habla, en su subordinación dentro de una estructura de la que ya no será arconte.

Afirmar de esta manera que el concepto de escritura excede e implica el de lenguaje, supone una determinada definición del lenguaje y de la escritura. Si no intentáramos justificarla cederíamos al movimiento de inflación que acabamos de señalar, el que también se ha apoderado de la palabra "escritura" y no fortuitamente. Desde hace un tiempo, aquí y allá, por un gesto y según motivos profundamente necesarios, cuya degradación sería más fácil denunciar que descubrir su origen, se decía "lenguaje" en lugar de acción, movimiento, pensamiento, reflexión, conciencia, inconsciente, experiencia, afectividad, etcétera. Se tiende ahora a decir "escritura" en lugar de todo esto y de otra cosa: se designa así no sólo los gestos físicos de la inscripción literal, pictográfica o ideográfica, sino también la totalidad de lo que la hace posible; además, y más allá de la faz significante, también la faz significada como tal; y a partir de esto, todo aquello que pueda dar lugar a una inscripción en general, sea o no literal e inclusive si lo que ella distribuye en el espacio es extraño al orden de la voz: cinematografía, coreografía, por cierto, pero también "escritura" pictórica, musical, escultórica, etc. Se podría hablar también de una

escritura atlética y con mayor razón, si se piensa en las técnicas que rigen hoy esos dominios, de una escritura militar o política. Todo esto para describir no sólo el sistema de notación que se aplica secundariamente a esas actividades sino la esencia y el contenido de las propias actividades. También es en este sentido que el biólogo habla hoy de escritura y de *pro-grama* a propósito de los procesos más elementales de la información en la célula viva. En fin, haya o no límites esenciales, todo el campo cubierto por el *programa* cibernético será un campo de escritura. Aun suponiendo que la teoría de la cibernética pueda desprenderse de todos los conceptos metafísicos —hasta del concepto de alma, de vida, valor, elección, memoria— que anteriormente han servido para oponer la máquina al hombre,[3] tendrá que conservar, hasta que sea denunciada su pertenencia histórico-metafísica, la noción de escritura, de huella, de grama o de grafema. Incluso antes de ser determinado como humano (con todos los caracteres distintivos que siempre se han atribuido al hombre, y todo el sistema de significación que ellos implican) o como a-humano, el *grama* —o el *grafema*— dará así el nombre al elemento. Elemento sin simplicidad. Elemento, ya sea que se lo entienda como medio ambiente o como átomo irreductible, de la archi-síntesis en general, de aquello que tendríamos que prohibirnos definir en el interior del sistema de oposiciones de la metafísica, de aquello que, en consecuencia, incluso no tendríamos que llamar la *experiencia* en general, ni siquiera el origen del *sentido* en general.

Esta situación se anunció ya desde siempre. ¿Por qué está en vías de hacerse reconocer *como tal* y *posteriormente*? Este problema exigiría un interminable análisis. Tomemos simplemente algunos puntos de referencia para introducir un propósito limitado como el nuestro. Ya hicimos alusión a la matemática *teórica*: su escritura, ya se la entienda como grafía sensible (y esto supone ya una identidad, por tanto una idealidad de su forma, lo que en principio vuelve absurda la noción tan corrientemente admitida de "significante sensible"), como síntesis ideal de los significados, como huella operatoria a un nivel distinto o, inclusive, más profundamente, que se la entienda como el *pasaje* de unos a otros, nunca estuvo ligada a una producción fonética. En el interior de las culturas que practican la escritura llamada foné-

[3] Es sabido que Wiener, por ejemplo, aun abandonando a la "semántica" la oposición, juzgada por él demasiado grosera y general, entre lo viviente y los no-viviente, etc., continúa sirviéndose de expresiones como "órgano de los sentidos", "órganos motores", etc., para calificar las partes de la máquina.

rica, la matemática no es solamente un enclave. Esto es señalado por todos los historiadores de la escritura: recuerdan al mismo tiempo las imperfecciones de la escritura alfabética que durante mucho tiempo fue considerada como la escritura más cómoda y "la más inteligente".[4] Este enclave es también el lugar donde la práctica del lenguaje científico niega, desde su interior y de una manera cada vez más profunda, el ideal de la escritura fonética y toda su metafísica implícita (*la* metafísica), vale decir, en particular, la idea filosófica de *episteme*; también la de *istoria*, que es profundamente solidaria con la anterior, a pesar de la disociación o la oposición que las ha vinculado en el curso de una fase de su camino común. La historia y el saber, *istoría* y *episteme*, estuvieron siempre determinados (y no sólo a partir de la etimología o la filosofía) como vías oblicuas *con miras* a la reapropiación de la presencia.

Pero más allá de la matemática teórica, el desenvolvimiento de las *prácticas* de la información extiende ampliamente las posibilidades del "mensaje", hasta un punto tal en que éste ya no es la traducción "escrita" de un lenguaje, vehículo de un significado que podría permanecer hablado en su integridad. Esto ocurre simultáneamente con una extensión de la fonografía y de todos los medios de conservar el lenguaje hablado, de hacerlo funcionar al margen de la presencia del sujeto parlante. Este desenvolvimiento, junto al de la etnología y al de la historia de la escritura, nos enseña que la escritura fonética, ámbito de la gran aventura metafísica, científica, técnica y económica de Occidente, está limitada en el tiempo y el espacio, se limita ella misma en el preciso momento en que está en camino de imponer su ley a las únicas áreas culturales que todavía se le escapaban. Pero esta conjunción no fortuita de la cibernética y de las "ciencias humanas" nos remite desde la escritura a una conmoción más profunda.

2. *El significante y la verdad*

La "racionalidad" —tal vez sería necesario abandonar esta palabra, por la razón que aparecerá al final de esta frase— que dirige la escritura así ampliada y radicalizada, ya no surge de un logos e inaugura la destrucción, no la demolición sino la des-sedimentación, la des-construcción de todas las significaciones que tienen su fuente en

[4] Cf., por ejemplo, EP. pp. 126, 148, 355, etc. Desde otro punto de vista, cf. Jakobson, *Essais de linguistique générale* (trad. francesa, p. 116).

este logos. En particular la significación de *verdad.* Todas las determinaciones metafísicas de la verdad e incluso aquella que nos recuerda Heidegger, por sobre la onto-teología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia del logos o de una razón pensada en la descendencia del logos, en cualquier sentido que se lo entienda: en el sentido presocrático o en el sentido filosófico, en el sentido del entendimiento infinito de Dios o en el sentido antropológico, en el sentido pre-hegeliano o en el sentido post-hegeliano. Ahora bien, en este logos el vínculo originario y esencial con la *phoné* nunca fue roto. Sería fácil demostrarlo y más adelante intentaremos precisarlo. Tal como se la ha determinado más o menos implícitamente, la esencia de la *phoné* sería inmediatamente próxima de lo que en el "pensamiento" como logos tiene relación con el "sentido", lo produce, lo recibe, lo dice, lo "recoge". Si por ejemplo para Aristóteles "los sonidos emitidos por la voz (τα εν τη φωνη) son los símbolos de los estados del alma (παθηματα της ψυχης), y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz" (*De la interpretación* 1, 16 a 3), es porque la voz, productora de los *primeros símbolos,* tiene una relación de proximidad esencial e inmediata con el alma. Productora del primer significante, no se trata de un simple significante entre otros. Significa el "estado de alma" que a su vez refleja o reflexiona las cosas por semejanza natural. Entre el ser y el alma, las cosas y las afecciones, habría una relación de traducción o de significación natural; entre el alma y el logos una relación de simbolización convencional. Y la convención *primera,* la que se vincularía inmediatamente con el orden de la significación natural y universal, se produciría como lenguaje hablado. El lenguaje escrito fijaría convenciones que ligan entre sí otras convenciones.

"Así como la escritura no es la misma para todos los hombres, las palabras habladas tampoco son las mismas, mientras que los estados del alma de los que esas expresiones son *inmediatamente los signos* (σημεια π ωδως) son idénticos en todos, así como son idénticas las cosas de las cuales dichos estados son imágenes" (16ª. La bastardilla es nuestra).

Las afecciones del alma, expresando naturalmente las cosas, constituyen una especie de lenguaje universal que por consiguiente puede borrarse a sí mismo. Es la etapa de la transparencia. En ciertas oportunidades Aristóteles puede omitirla sin riesgo.[5] En todos los casos la

[5] Esto es lo que demuestra Pierre Aubenque (*Le probléme de l'être chez Aristote,* pp. 106 y sgts.). En el curso de un notable análisis, en el que nos

voz es la más próxima del significado, ya sea que se lo determine rigurosamente como sentido (pensado o vivido) o menos precisamente como cosa. Frente a lo que ligaría indisolublemente la voz al alma o al pensamiento del sentido significado, vale decir a la cosa misma (ya sea que se lo realice según el gesto aristotélico que acabamos de señalar o según el gesto de la teología medieval que determina la *res* como cosa creada a partir de su *eidos*, de su sentido pensado en el logos o entendimiento infinito de Dios), todo significante, y en primer lugar el significante escrito, sería derivado. Siempre sería técnico y representativo. No tendría ningún sentido constituyente. Tal derivación es el origen de la noción de "significante". La noción de signo implica siempre en sí misma la distinción del significado y del significante, aun cuando de acuerdo con Saussure sea en última instancia, como las dos caras de una única y misma hoja. Dicha noción permanece por lo tanto en la descendencia de ese logocentrismo que es también un fonocentrismo: proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido. Hegel demuestra muy bien el extraño privilegio del sonido en la idealización, la producción del concepto y la presencia consigo del sujeto.

"Ese movimiento ideal, por medio del cual, se dirá, se manifiesta la simple subjetividad, el alma del cuerpo resonante, la oreja lo percibe de la misma manera teórica en que el ojo percibe el color o la forma; la interioridad del objeto se convierte así en la del sujeto" (*Estética*, III, I).
"... Por el contrario, la oreja, sin volverse prácticamente hacia los objetos, percibe el resultado de ese temblor interior del cuerpo mediante el cual se manifiesta y se muestra, no la figura material sino una primera idealidad que viene del alma" (*ibid*).

Lo dicho del sonido en general vale con mayor razón para la fonía, por cuyo intermedio el sujeto, merced al oírse-hablar —sistema indisociable—, se afecta a sí mismo y se vincula consigo en el elemento de la idealidad.

Se presiente desde ya que el fonocentrismo se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como presencia, con

inspiramos aquí, P. Aubenque señala: "En otros textos, es verdad, Aristóteles califica de símbolo la relación del lenguaje con las cosas: 'No es posible traer a la discusión las cosas mismas, pero, en lugar de las cosas, debemos servirnos de sus nombres como de símbolos'. El intermediario que sería el estado de alma es suprimido aquí o, al menos, descuidado, pero esta supresión es legítima ya que si los estados de alma se comportan como las cosas pueden ser inmediatamente sustituidos por éstas. Contrariamente, no puede sustituirse sin más el nombre por la cosa..." (pp. 107/108).

todas las sub-determinaciones que dependen de esta forma general y que organizan en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa para la mirada como *eidos*, presencia como substancia/esencia/existencia [*cusía*] presencia temporal como punta [*stigme*] del ahora o del instante [*nun*], presencia en sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí mismo, inter-subjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.). El logocentrismo sería, por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia. En la medida en que dicho logocentrismo no está totalmente ausente del pensamiento heideggeriano, lo mantiene quizá dentro de esta época de la onto-teología, dentro de esta filosofía de la presencia, es decir de *la* filosofía. Lo cual significaría tal vez que no se sale de la época cuya clausura puede esbozarse. Los movimientos de la pertenencia o de la no-pertenencia a la época son muy sutiles, las ilusiones son muy fáciles en este sentido como para que se pueda resolver aquí en definitiva.

Así la época del logos rebaja la escritura, pensada como mediación de mediación y caída en la exterioridad del sentido. A esta época pertenecería la diferencia entre significado y significante o, al menos, la extraña distancia de su "paralelismo" y la exterioridad, por reducida que sea, del uno al otro. Esta pertenencia está organizada y jerarquizada en una historia. La diferencia entre significado y significante pertenece de manera profunda e implícita a la totalidad de la extensa época que abarca la historia de la metafísica, y de una manera más explícita y sistemáticamente articulada a la época más limitada del creacionismo y del infinitismo cristiano cuando éstos se apropian de los recursos de la conceptualidad griega. Esta pertenencia es esencial e irreductible: no se puede conservar la utilidad o la "verdad científica" de la oposición estoica, y luego medieval, entre *signans* y *signatum* sin traer también a sí todas sus raíces metafísico-teológicas. A estas raíces no sólo pertenece —y esto ya es mucho— la distinción entre lo sensible y lo inteligible con todo lo que ella domina, a saber, *la* metafísica en su totalidad. Y esta distinción es aceptada en general como algo sobreentendido por los lingüistas y semiólogos más atentos, por los mismos que piensan que la cientificidad de su trabajo comienza donde termina la metafísica. Por ejemplo:

"El pensamiento estructuralista moderno lo ha establecido claramente: el lenguaje es un sistema de signos, la lingüística es parte integrante de la ciencia de los signos, la *semiótica* (o, con palabras de Saussure, la *semiología*). La definición medieval —*aliquid stae pro aliquo*— que nuestra época ha resucitado, se mostró siempre válida y fecunda. De tal modo que el rasgo constitutivo de todo signo en general y del signo lingüístico en particular,

reside en su carácter doble: cada unidad lingüística es bipartita e implica dos aspectos; uno sensible y el otro inteligible —por una parte el signans (el *significante* de Saussure), por la otra el *signatum* (el significado). Estos dos elementos constitutivos del signo lingüístico (y del signo en general) se suponen y se requieren necesariamente uno al otro."[6]

Pero a estas raíces metafísico-teológicas se vinculan muchos otros sedimentos ocultos. La "ciencia" semiológica o, más limitadamente, lingüística, no puede mantener la diferencia entre significante y significado —la idea misma de signo— sin la diferencia entre lo sensible y lo aquí inteligible, por cierto, pero tampoco sin conservar al mismo tiempo, más profunda e implícitamente, la referencia a un significado que pudo "tener lugar", en su inteligibilidad, antes de toda expulsión hacia la exterioridad del aquí abajo sensible. En tanto cara de inteligibilidad pura aquél remite a un logos absoluto al cual está inmediatamente unido. Ese logos absoluto era en la teología medieval una subjetividad creadora infinita: la cara inteligible del signo permanece dada vuelta hacia el lado del verbo y de la cara de Dios.

No se trata naturalmente de "rechazar" esas nociones: son necesarias y, al menos en la actualidad y para nosotros, nada es pensable sin ellas. Se trata ante todo de poner en evidencia la solidaridad sistemática e histórica de conceptos y de gestos de pensamiento que muchas veces se cree poder separar inocentemente. El signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica. Tal vez nunca *termine*. Sin embargo, su *clausura* histórica está esbozada.

Tanto menos debemos renunciar a esos conceptos puesto que nos son indispensables para conmover hoy la herencia de la que forman parte. En el interior de la clausura, a través de un movimiento oblicuo y siempre peligroso, corriendo el permanente riesgo de volver a caer más acá de aquello que desconstruye, es preciso rodear los conceptos críticos con un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten desconstituir; y simultáneamente la falla a través de la que se entrevé, aún innominable, el resplandor del más allá de la clausura. Aquí el concepto de signo es ejemplar. Acabamos de señalar su pertenencia metafísica.

[6] R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, p. 162. En relación con este problema, referente a la tradición del concepto de signo y la originalidad del aporte saussuriano en el interior de esta continuidad, cf. Ortigues, *op. cit.*, pp. 54 y sgts.

No obstante, sabemos que la temática del signo es desde hace casi un siglo el trabajo de agonía de una tradición que pretendía sustraer el sentido, la verdad, la presencia, el ser, etc., al movimiento de la significación. Sospechando, según terminamos de hacer, de la diferencia entre significado y significante, o de la idea de signo en general, debemos precisar inmediatamente que no se trata de hacerlo a partir de una instancia de la verdad presente, anterior, exterior o superior al signo, a partir del lugar de la diferencia suprimida. Todo lo contrario. Nos preocupamos por lo que en el concepto de signo —que nunca ha existido ni funcionado fuera de la historia de la filosofía (de la presencia)— permanece sistemática y genealógicamente determinado por esta historia. Tal la causa por la que el concepto y en particular el trabajo de la desconstrucción, su "estilo", permanecen por naturaleza expuestos a los malentendidos y al desconocimiento.

La exterioridad del significante es la exterioridad de la escritura en general y, más adelante, trataremos de demostrar que no hay signo lingüístico antes de la escritura. Sin esta exterioridad la idea de signo cae en ruinas. Como todo nuestro mundo y nuestro lenguaje se derrumbarían con ella, como su evidencia y su valor conservan, hasta un cierto punto de derivación, una indestructible solidez, sería poco inteligente concluir de su pertenencia a una época que hace falta "pasar a otra cosa" y desembarazarse del signo, de este término y de esta noción. Para percibir convenientemente el gesto que esbozamos aquí será necesario entender de una nueva manera las expresiones "época", "clausura de una época", "genealogía histórica" y, en primer término, sustraerlas a todo relativismo.

De tal manera, en el interior de esta época, la lectura y la escritura, la producción o la interpretación de los signos, el texto en general, como tejido de signos, se dejan confinar en la secundariedad. Los precede una verdad o un sentido ya constituidos por y en el elemento del logos. Incluso cuando la cosa, el "referente", no está inmediatamente en relación con el logos de un dios creador donde ha comenzado por ser un sentido hablado-pensado, el significado tiene en todo caso una relación inmediata con el logos en general (finito o infinito), mediata con el significante, vale decir con la exterioridad de la escritura. Cuando parece suceder de una manera distinta es porque se ha deslizado una mediación metafórica en la relación y ha simulado su inmediatez: la escritura de la verdad en el alma, opuesta por el *Fedro* (278 a) a la mala escritura (a la escritura en el sentido "propio" y corriente, a la escritura "sensible", "en el espacio"), el libro de la naturaleza y la escritura de Dios, en la Edad Media en particular; todo lo que

funciona como *metáfora* en dichos discursos confirma el privilegio del logos y funda el sentido "propio" concedido entonces a la escritura: signo significando un significante que significa a su vez una verdad eterna, verdad eternamente pensada y dicha en la proximidad de un logos presente. La paradoja a la que es preciso estar atentos es la siguiente: la escritura natural y universal, la escritura inteligible e intemporal es denominada de esta forma mediante una metáfora. La escritura sensible, finita, etc., es designada como escritura en un sentido propio: es, por lo tanto, pensada del lado de la cultura, de la técnica y del artificio: procedimiento humano, astucia de un ser encarnado por accidente o de una criatura finita. Por supuesto esta metáfora permanece enigmática y remite a un sentido "propio" de la escritura como primera metáfora. Este sentido "propio" todavía permanece impensado por los sostenedores de dicho discurso. Por lo tanto no se trataría de invertir el sentido propio y el sentido figurado sino de determinar el sentido "propio" de la escritura como la metaforicidad en sí misma.

En "El simbolismo del libro", hermoso capítulo de *Literatura europea y Edad Media latina,* E. R. Curtius describe con una gran riqueza de ejemplos la evolución que conduce desde el *Fedro* a Calderón, hasta parecer "invertir la situación" mediante la "nueva consideración de la que gozaba el libro". Sin embargo parece que esta modificación, por más importante que sea, cubre una continuidad fundamental. Así como en el caso de la escritura de la verdad en el alma en Platón, en la Edad Media es a una escritura entendida en sentido metafórico, vale decir una escritura *natural*, eterna y universal, el sistema de la verdad significada, a la que se reconoce en su dignidad. Lo mismo que en el *Fedro* continúa oponiéndosele una cierta escritura degradada. Sería necesario escribir una historia de esta metáfora que opone siempre la escritura divina o natural a la inscripción humana y laboriosa, finita y artificiosa. En ella sería preciso articular rigurosamente las etapas señaladas por los puntos de referencia que acumulamos aquí, seguir el tema del libro de Dios (naturaleza o ley, en verdad ley natural) a través de todas sus modificaciones. El rabino Eliezer dijo:

> "Si todos los mares fueran de tinta y todos los estanques estuvieran sembrados de cálamos, si el cielo y la tierra fueran pergaminos y todos los seres humanos ejercieran el arte de escribir, no agotarían la Torá que yo enseño; en su canto la Torá no resultaría disminuida en más de lo que puede sustraer al mar la punta del pincel." [7]

[7] Citado por E. Levinas en *Difficile liberté*, p. 44.

Galileo:

"La naturaleza está escrita en lenguaje matemático."

Descartes:

"... para leer el gran libro del mundo..."

Cleante, en nombre de la religión natural, en los *Diálogos*... de Hume:

"Y este libro que es la naturaleza contiene un inmenso e inexplicable enigma, más que cualquier otro discurso o razonamiento inteligible."

Bonnet:

"Me parece más filosófico presumir que nuestra tierra es un libro que el gran Ser ha dado a leer a inteligencias que nos son muy superiores, en el que ellas estudian profundamente los trazos infinitamente multiplicados y variados de su adorable sabiduría."

G. H. von Schubert:

"Esta lengua hecha de imágenes y jeroglíficos, de la que se vale la suprema Sabiduría en todas sus revelaciones a la humanidad —que se vuelve a encontrar en el lenguaje, próximo, de la Poesía— y que en nuestra condición actual se parece más a la expresión metafórica del sueño que a la prosa de la vigilia, puede preguntarse si esta lengua no es la verdadera lengua de la región superior. Si,, mientras nos creemos despiertos, no estamos sumergidos en un sueño milenario o, al menos, en el eco de sus sueños, donde sólo percibimos de la lengua de Dios ciertas palabras aisladas y oscuras, como un durmiente percibe las conversaciones de su alrededor."

Jaspers:

"El mundo es el manuscrito de otro mundo inaccesible a una lectura universal y que sólo la existencia descifra."

Debe evitarse, especialmente, descuidar las profundas diferencias que expresan todos estos usos de la misma metáfora. En la historia de este uso el corte más decisivo se produce en el momento en que se constituye, al mismo tiempo que la ciencia de la naturaleza, la determinación de la presencia absoluta como presencia consigo, como subjetividad. Es el momento de los grandes racionalismos del siglo XVII. A partir de entonces la condenación de la escritura degradada y finita adquirirá otra forma, aquella en la cual aún vivimos: es la no-presencia consigo la que será denunciada. Así comenzará a explicarse la ejemplaridad del momento "rousseauniano" al que más adelante

nos acercaremos. Rousseau repite el gesto platónico refiriéndose a un modelo distinto de la presencia: presencia consigo en el sentimiento, en el cogito sensible que lleva simultáneamente en sí la inscripción de la ley divina. Por una parte la escritura *representativa*, degradada, segunda, instituida, la escritura en su sentido propio y estrecho, es condenada en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (ella "enerva" el habla; "juzgar del genio" mediante los libros es "querer pintar un hombre según su cadáver", etc.). En un sentido corriente la escritura es letra muerta, es portadora de la muerte. Ahoga la vida. Por otra parte, sobre la otra faz del mismo intento, la escritura en un sentido metafórico, la escritura natural, divina y viviente, es venerada; es igual en dignidad al origen del valor, a la voz de la conciencia como ley divina, al corazón, al sentimiento, etcétera.

"La Biblia es el más sublime de todos los libros... pero de todos modos es un libro... no es sobre algunas hojas dispersas donde sea necesario ir a buscar la ley de Dios, sino en el corazón del hombre, donde su mano se digna escribirla" *(Lettre a Vernes).*

"Si la ley natural sólo estuviera escrita en la razón de los hombres, sería poco capaz de dirigir la mayor parte de nuestras acciones. Pero está grabada en el corazón del hombre con caracteres imborrables... Es allí donde le grita..." *(L'état de guerre).*

La escritura natural está inmediatamente unida a la voz y al aliento. Su naturaleza no es gramatológica sino pneumatológica. Es hierática, está próxima a la santa voz interior de la *Profesión de fe,* a la voz que se oye volviendo hacia sí: presencia plena y veraz del habla divina en nuestro sentimiento interior:

"Mientras más penetro en mí mismo, más me interrogo y más leo estas palabras escritas en mi alma: sé justo y serás feliz... No extraigo estas reglas de los principios de una alta filosofía, sino que las encuentro en el fondo de mi corazón escritas por la naturaleza con caracteres indelebles."

Habría mucho que decir en relación con el hecho de que la unidad nativa de la voz y de la escritura sea *prescriptiva.* El archi-habla es una escritura porque es una ley. Una ley natural. El habla inicial es entendida, en la intimidad de la presencia consigo, como voz del otro y como mandamiento.

Hay por lo tanto una escritura buena y una mala: la buena y natural, la inscripción divina en el corazón y el alma; la perversa y artificiosa, la técnica, exiliada en la exterioridad del cuerpo. Modificación interior al esquema platónico, escritura del alma y escritura

del cuerpo, escritura del adentro y escritura del afuera, escritura de la conciencia y escritura de las pasiones, así como existe una voz del alma y una voz del cuerpo: "La conciencia es la voz del alma, las pasiones son la voz del cuerpo" (*Profesión de fe*). La "voz de la naturaleza", la "santa voz de la naturaleza", al confundirse con la inscripción y la prescripción divinas, hacen necesario volver permanentemente hacia ella, conversar en ella, dialogar entre sus signos, hablarse y responderse entre sus páginas.

"Se hubiera dicho que la naturaleza exponía ante nuestros ojos toda su magnificencia para ofrecernos el texto de nuestras conversaciones..." "Entonces cerré los libros. Sólo hay uno abierto para todos los ojos, el de la naturaleza. Es en ese inmenso y sublime libro donde aprendo a servir y adorar a su autor."

La buena escritura siempre fue *comprendida*. Comprendida como aquello mismo que debía ser comprendido: en el interior de una naturaleza o de una ley natural, creada o no, pero pensada ante todo en una presencia eterna. Comprendida, por lo tanto, en el interior de una totalidad y envuelta en un volumen o un libro. La idea del libro es la idea de una totalidad, finita o infinita, del significante; esta totalidad del significante no puede ser lo que es, una totalidad, salvo si una totalidad del significado constituida le preexiste, vigila su inscripción y sus signos, y es independiente de ella en su idealidad. La idea del libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente extraña al sentido de la escritura. Es la defensa enciclopédica de la teología y del logocentrismo contra la irrupción destructora de la escritura, contra su energía aforística, y, como veremos más adelante, contra la diferencia en general. Si distinguimos el texto del libro, diremos que la destrucción del libro, tal como se anuncia actualmente en todos los dominios, descubre la superficie del texto. Esta violencia necesaria responde a una violencia que no fue menos necesaria.

3. *El ser escrito*

La evidencia tranquilizadora en que debió organizarse y en la que debe aún vivir la tradición occidental, sería la siguiente. El orden del significado nunca es contemporáneo del orden del significante; a lo sumo es su reverso o su paralelo, sutilmente desplazado —el tiempo de un soplo—. Y el signo debe ser la unidad de una heterogeneidad, puesto que el significado (sentido o cosa, noema o realidad) no es en sí un significante, una *huella*: en todo caso no está constituido en su sentido

por su relación con la huella posible. La esencia formal del significado es la *presencia*, y el privilegio de su proximidad al logos como *phoné* es el privilegio de la presencia. Respuesta ineluctable desde el momento en que se pregunta "¿qué es el signo?", es decir cuando se somete el signo a la pregunta por la esencia, al "ti esti". La "esencia formal" del signo no puede determinarse sino a partir de la presencia. No es posible evitar esta respuesta, salvo recusando la forma misma de la pregunta y comenzando a pensar que el signo esa mal nombrada, la única que escapa a la pregunta institutora de la filosofía: ofía: "¿Qué es...?" [8]

Al radicalizar los conceptos de *interpretación*, de *perspectiva*, de *evaluación*, de *diferencia* y todos los motivos "empiristas" o no filosóficos que a lo largo de la historia de Occidente no han dejado de atormentar a la filosofía y que no han tenido sino la debilidad, por otra parte ineluctable, de producirse en el campo filosófico, Nietzsche, lejos de permanecer *simplemente* (con Hegel y tal como lo querría Heidegger) *dentro de* la metafísica, habría contribuido con fuerza a liberar el significante de su dependencia o de su derivación en relación al logos y al concepto conexo de verdad o de significado primero, en cualquier sentido que se lo entienda. La lectura y por lo tanto la escritura, el texto, serían para Nietzsche operaciones "originarias" [9] (ponemos esta palabra entre comillas por razones que aparecen más adelante) respecto de un sentido al que en principio no tendrían que transcribir o descubrir, que no sería por tanto una verdad significada en el elemento original y la presencia del logos como *topos noetós*, *entendimiento* divino o estructura de necesidad apriorística. Para salvar a Nietzsche de una lectura de tipo heideggeriano es preciso sobre todo que no se trate de restaurar o explicitar una "ontología" menos ingenua, intuiciones on-

[8] Este es un tema que hemos tratado de desarrollar en otra parte (*La voix et le phénomène*).

[9] Lo cual no quiere decir, por una simple inversión, que el significante sea fundamental o primero. La "primacía" o la "prioridad" del significante sería una expresión insostenible y absurda de formularse ilógicamente dentro de la lógica que pretende, sin duda legítimamente, destruir. Nunca el significante precederá de derecho al significado, sin lo cual dejaría de ser significante y el significante "significante" ya no tendría ningún significado posible. El pensamiento que se anuncia en esta imposible fórmula sin lograr instalarse en ella debe por lo tanto enunciarse de otra manera: no podrá hacerlo sino haciendo sospechosa la idea misma de signo, de "signo-de", que siempre permanecerá ligada a lo que aquí cuestionamos. Por tanto, en el límite, destruyendo toda la conceptualidad ordenada alrededor del concepto de signo (significante y significado, expresión y contenido, etcétera).

tológicas profundas que acceden a cierta verdad originaria, toda una fundamentalidad oculta bajo la apariencia de un texto empirista o pensamiento nietzschiano. Es preciso al contrario *denunciar* la "ingenuidad" de una apertura que no puede esbozar una salida fuera de la metafísica, que sólo puede *criticar* redicalmente la metafísica utilizando de un modo determinado, en un cierto tipo o estilo de *texto*, proposiciones que leídas en el corpus filosófico, vale decir, según Nietzsche, mal leídas o no leídas, siempre fueron y serán "ingenuidades", signos incoherentes de pertenencia absoluta. Tal vez no sea entonces necesario sustraer a Nietzsche de la lectura heideggeriana, sino ofrecerlo totalmente, suscribir sin reservas esta interpretación; de una *cierta manera* y hasta el punto en que estando casi perdido el contenido del discurso nietzschiano para la pregunta por el ser, su forma reencuentra su singularidad absoluta, donde su texto exige otro tipo de lectura más fiel a su tipo de escritura: Nietzsche ha *escrito aquello* que ha escrito. Ha escrito que la escritura —y en primer término la suya— no está sometida originariamente al logos y a la verdad. Y que este sometimiento se ha *producido* en el transcurso de una época de la que nos será necesario desconstruir el sentido. Ahora bien, en esta dirección (pero sólo en ella, porque leída de una manera distinta la demolición nietzschiana permanece dogmática y como todas las destrucciones cautiva del edificio metafísico que pretende destruir. En este punto y en este *orden de lectura* las demostraciones de Heidegger y de Fink son irrefutables) el pensamiento heideggeriano no trastornaría sino, al contrario, volvería a establecer la instancia del logos y de la verdad del ser como *primum signatum*: en un determinado sentido significado "trascendental" (así como en la Edad Media se decía que lo trascendental —*ens, unum, verum, bonum*— era el *primum cognitum*) implicando por todas las categorías o todas las significaciones determinadas, por todo léxico y toda sintaxis, vale decir por todo significante lingüístico, que no se confundiría simplemente con ninguno de ellos, dejándose pre-comprender a través de cada uno, permaneciendo irreductible a todas las determinaciones epocales que sin embargo hace posibles, abriendo así la historia del logos y sólo siendo él mismo por medio del logos: es decir, *no siendo nada* antes y fuera del logos. El logos *del* ser, "el Pensamiento que obedece a la Voz del Ser",[10] es el primero y el último recurso del

[10] Postfacio a *Was ist Metaphysik*, p. 46. La instancia de la voz domina también el análisis del *Gewissen* en *Sein und Zeit* (pp. 267 y sgts.).

signo, de la diferencia entre el *signans* y el *signatum*. Es preciso que exista un significado trascendental para que la diferencia entre significado y significante sea de algún modo absoluta e irreductible. No es un azar si el pensamiento del ser, como pensamiento de ese significado trascendental, se manifiesta por excelencia en la voz: es decir en una lengua de palabras. La voz *se oye a sí misma* —y esto es, sin duda, lo que se llama la conciencia— en lo más próximo de sí como la supresión absoluta del significante: auto-afección pura que tiene necesariamente la forma del tiempo y que no toma fuera de sí, en el mundo o en la "realidad", ningún significante accesorio, ninguna sustancia de expresión extraña a su propia espontaneidad. Es la experiencia única del significado que se produce espontáneamente, del adentro de sí, y no obstante, en tanto concepto significado, dentro del elemento de la idealidad o de la universalidad. El carácter no-mundano de esta sustancia de expresión es constitutivo de tal idealidad. La experiencia de la supresión del significante en la voz no es una ilusión entre otras —puesto que es condición de la idea de verdad—, pero mostraremos en otro lugar en qué se engaña. Este engaño es la historia de la verdad y no se lo puede disipar tan rápidamente. En la clausura de esta experiencia la palabra es vivida como unidad elemental e indivisible del significado y de la voz, del concepto y de una sustancia de expresión transparente. Tal experiencia será considerada en su mayor pureza —y simultáneamente en su condición de posibilidad— como experiencia del "ser". La palabra "ser" o, en todo caso, las palabras que designan en lenguas diferentes el sentido del ser, sería junto con algunas otras una "palabra originaria" (*Urwort* [11]), la palabra trascendental que aseguraría la posibilidad de ser-palabra a todas las otras palabras. Estaría pre-comprendida en todo lenguaje en tanto tal y —esta es la apertura de *Sein und Zeit*— únicamente esta pre-comprensión permitiría plantear la pregunta del sentido del ser en general, por sobre todas las ontologías regionales y toda la metafísica: pregunta por la cual es inaugurada la filosofía (por ejemplo en el *Sofista*) y que se deja cubrir por ésta, pregunta que repite Heidegger sometiendo a ella la historia de la metafísica. Heidegger recuerda sin cesar que indudablemente el sentido del ser no es la palabra "ser" ni el concepto de ser. Pero como dicho sentido no es nada fuera del lenguaje y del lenguaje de palabras, está ligado, si no a tal o cual palabra, a tal o cual sistema de lenguas (*concesso non dato*), por lo menos a la posibilidad de la palabra

[11] Cf. *Das Wessen der Sprache, Das Wort* en *Unterwegs zur Sprache* (1959).

en general. Y de su irreductible simplicidad. Por consiguiente se podría pensar que sólo queda decidir entre dos posibilidades. 1º Una lingüística moderna, es decir una ciencia de la significación que quebrara la unidad de la palabra y rompiera con su pretendida irreductibilidad, ¿tendría aún alguna relación con el "lenguaje"? Probablemente Heidegger dudaría. 2º A la inversa, ¿todo aquello que se medita tan profundamente bajo el nombre de pensamiento del ser o de pregunta por el ser no está encerrado en una vieja lingüística de la palabra que se practicaría así sin saberlo? Sin saberlo porque semejante lingüística, sea espontánea o sistemática, ha debido compartir siempre las presuposiciones de la metafísica. Ambas se mueven sobre el mismo terreno.

Está claro que la alternativa no podría ser tan simple.

Si por una parte la lingüística moderna permanece íntegramente encerrada en una conceptualidad clásica, si se sirve en particular e ingenuamente de la palabra *ser* y de todo lo que ella presupone, lo que en esta lingüística desconstruye la unidad de la palabra en general no puede ya ser circunscripto, según el modelo de las preguntas heideggerianas, tal como funciona potentemente desde el comienzo de *Sein und Zeit*, como ciencia óntica u ontología regional. En la medida en que la pregunta por el ser se une indisolublemente a la precomprensión de la *palabra ser*, sin reducirse a ella, la lingüística que trabaja en la desconstrucción de la unidad constituida de esa palabra no tiene ya que esperar, de hecho o de derecho, que la pregunta por el ser sea planteada para definir su campo y el orden de su dependencia.

No sólo su campo ya no es simplemente óntico, sino que los límites de la ontología que le corresponderían no tienen nada de regional. Y lo que decimos aquí de la lingüística o al menos de un cierto trabajo que puede hacerse en ella y gracias a ella, ¿no podemos decirlo de toda investigación *en tanto que y en la medida rigurosa en que* vendría a desconstituir los conceptos-palabras fundadores de la ontología, del ser por privilegio? Fuera de la lingüística es en la investigación psicoanalítica donde esta perspectiva parece tener hoy las mayores posibilidades de ampliarse.

En el espacio rigurosamente delimitado de esta perspectiva dichas "ciencias" no están *ya dominadas* por las preguntas de una fenomenología trascendental o de una ontología fundamental. Tal vez entonces se dirá, siguiendo el orden de las preguntas inauguradas por *Sein und Zeit* y radicalizando las preguntas de la fenomenología husserliana, que tal perspectiva no pertenece a la ciencia misma, que lo que parece producirse en un campo óntico o en una ontología regional no le pertenece de derecho y se reintegra ya a la pregunta misma por el ser.

Porque por otra parte es la *pregunta* por el ser la que plantea Heidegger a la metafísica. Y con ella la pregunta por la verdad, el sentido, el logos. La meditación incesante de esta pregunta no restaura las certezas. Por el contrario, las expulsa hacia su propia profundidad, lo que es más difícil tratándose del sentido del ser de lo que a veces se cree. Interrogando la vigilia de toda determinación del ser, quebrando las seguridades de la onto-teología, dicha meditación contribuye, de la misma manera que la lingüística más actual, a dislocar la unidad de sentido del ser, vale decir, en última instancia, la unidad de la palabra.

Así es como Heidegger, después de haber evocado la "voz del ser", recuerda que es silenciosa, muda, insonora, sin palabra, originariamente *a-fona* (*die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen*. . .). La voz de las fuentes no se oye. Ruptura entre el sentido originario del ser y la palabra, entre el sentido y la voz, entre "la voz del ser" y la *phoné*, entre el "llamado del ser" y el sonido articulado; semejante ruptura, que al mismo tiempo confirma y pone en duda una metáfora fundamental al denunciar el desplazamiento metafórico, traduce perfectamente la ambigüedad de la situación heideggeriana frente a la metafísica de la presencia y del logocentrismo. Está comprendida en ésta y a la vez la transgrede. Pero es imposible dividirla. El mismo movimiento de transgresión la retiene a veces más acá del límite. Sería necesario recordar al contrario de lo que sugeríamos antes, que el sentido del ser nunca es simple y rigurosamente para Heidegger un "significado". No por azar este término no está empleado: quiere decir que el ser escapa al movimiento del signo, proposición que puede entenderse tanto como una repetición de la tradición clásica o como desconfianza frente a una teoría metafísica o técnica de la significación. Por otra parte el sentido del ser no es literalmente ni "primero", ni "fundamental", ni "trascendental", ya se lo entienda en un sentido escolástico, kantiano o husserliano. El desprendimiento del ser como "trascendiendo" las categorías del ente, la apertura de la ontología fundamental, son momentos necesarios pero provisorios. A partir de la *Introducción a la metafísica* Heidegger renuncia al proyecto y a la palabra ontología. [12] La disimulación necesaria, originaria e irreductible del sentido del ser, su ocultamiento en la eclosión misma de la presencia, este retiro sin el que no habría incluso historia del ser que fuera totalmente *historia* e historia del *ser*, la insistencia de Heidegger en

[12] *Introducción a la metafísica,* trad. Emilio Estiú. Nova, Bs. As. p. 79.

señalar que el ser no se produce como historia sino por el logos y que no es nada fuera de él, la diferencia entre el ser y el ente, todo esto indica que, fundamentalmente, nada escapa al movimiento del significante y que, en última instancia, la diferencia entre el significado y el significante *no es nada.* Esta proposición transgresiva, no siendo estimada en un discurso previo, corre el riesgo de formular la regresión misma. Es preciso entonces *pasar por* la pregunta por el ser tal como es planteada por Heidegger y sólo por él, en y más allá de la onto-teología, para acceder al pensamiento riguroso de esta extraña no-diferencia y determinarla correctamente. Que el "ser", tal como está fijado en sus formas sintácticas y lexicológicas generales en el interior del área lingüística y de la filosofía occidental, no sea un significado primero y absolutamente irreductible; que esté aún enraizado en un sistema de lenguas y en una "significancia" histórica determinada, bien que extrañamente privilegiada como virtud de develamiento y de disimulación, a veces lo recuerda Heidegger: en particular cuando invita a meditar el "privilegio" de la "tercera persona singular del presente del indicativo" y del "infinitivo". La metafísica occidental, como limitación del sentido del ser en el campo de la presencia, se produce como la dominación de una forma lingüística.[13] Interrogar el origen de esta dominación no se reduce a hipostasiar un significado trascendental, sino a preguntar por lo que constituye nuestra historia y lo que ha producido a la trascendentalidad. Heidegger lo recuerda también cuando en *Zur Seinsfrage,* por la misma razón, deja leer la palabra "ser" únicamente bajo una cruz (*kreuzweise Durchstreichung*). Tal

[13] *Introducción a la metafísica* (1935) trad. citada, pp. 131/132: "Todo ello se muestra en la dirección de aquello con lo cual habíamos tropezado al caracterizar la experiencia e interpretación griega del ser. Si nos atenemos a la usual interpretación del infinitivo, el verbo 'ser' toma el sentido propio del carácter unitario y determinado del horizonte que conduce a la comprensión. En síntesis: entendemos el sustantivo verbal 'ser' a partir del infinitivo que, por su parte, se refiere al 'es' y a la diversidad por éste expuesta. La forma verbal determinada y singular 'es', la *tercera persona singular del indicativo presente,* tiene aquí preeminencia. No entendemos al 'ser' en relación al 'tú eres', 'vosotros sois', 'yo soy', o 'ellos eran', aunque todas estas formas expongan también, y del mismo modo que el 'es', variaciones verbales del 'ser'. 'Ser' equivale, para nosotros al infinitivo de 'es'. Por el contrario, sin quererlo, y casi como si no fuese posible de otra manera, el infinitivo 'ser' tiene aquella señalada significación que recuerda la concepción griega de la esencialización del ser, o sea, una determinabilidad que no nos viene de cualquier parte, sino que, desde antiguo, domina nuestra existencia histórica. De pronto, pues, nuestra búsqueda de la determinación del significado nominal del 'ser', se convierte expresamente en lo que es: en una reflexión sobre la procedencia de nuestro *oculto acontecer histórico.*"

cruz sin embargo no es un "signo simplemente negativo" (p. 31). La tachadura es la última escritura de una época. Bajo sus trazos se borra, quedando legible, la presencia de un significado trascendental. Se borra permaneciendo legible, se destruye ofreciéndose como la idea misma de signo. En tanto de-limita la ontología, la metafísica de la presencia y el logocentrismo, esta última escritura es también la primera escritura.

Reconocer, no más acá sino en el horizonte de los caminos heideggerianos, e incluso en ellos, que el sentido del ser no es un significado trascendental o trans-epocal (aunque estuviera siempre disimulado en la época) sino ya, en un sentido cabalmente *inaudito*, una huella significante determinada, es afirmar que en el concepto decisivo de diferencia óntico-ontológica, *todo no puede pensarse de un solo trazo*: ente y ser, óntico y ontológico, "óntico-ontológico" serían, en un estilo original. *derivados* respecto de la diferencia; y en relación con lo que más adelante denominaremos la diferencia, concepto económico que designa la producción del diferir, en el doble sentido de esta palabra. La diferencia óntico-ontológica y su fundamento (Grund) en la "trascendencia del Dasein" (*Vom Wesen des Grundes*, p. 16) no serían absolutamente originarios. La diferencia sería más "originaria", pero no podría denominársela ya "origen" ni "fundamento", puesto que estas nociones pertenecen esencialmente a la historia de la onto-teología, es decir al sistema que funciona como borradura de la diferencia. No obstante, ésta no puede pensarse en lo más próximo de sí misma sino a condición de que se comience por determinarla como diferencia óntico-ontológica, antes de tachar esta determinación. La necesidad del pasaje por la determinación tachada, la necesidad de ese *artificio de escritura* es irreductible. Pensamiento discreto y difícil que, a través de tantas mediaciones desapercibidas, tendrá que llevar todo el peso de nuestro problema, problema que todavía denominamos, provisoriamente, *historial*. Gracias a él podremos más adelante intentar que se comuniquen la diferencia y la escritura.

La vacilación de estos pensamientos (los de Nietzsche y Heidegger) no constituye una "incoherencia", es un temblor propio de todas las tentativas post-hegelianas y de ese pasaje entre dos épocas. Los movimientos de desconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una *determinada manera*, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayén-

doselos estructuralmente, vale decir sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de desconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo. Es esto lo que, sin pérdida del tiempo, señala quien ha comenzado el mismo trabajo en otro lugar de la misma habitación. Ningún ejercicio está hoy más extendido, y tendrían que poderse formalizar sus reglas.

Ya Hegel estaba prisionero de este juego. *Por una parte*, sin duda, *resumió* la totalidad de la filosofía del logos. Determinó la ontología como lógica absoluta; reunió todas las delimitaciones del ser como presencia; asignó a la presencia la escatología de la parusía, de la proximidad en sí de la subjetividad infinita. Y es por las mismas razones que debió rebajar o subordinar la escritura. Cuando critica la característica leibniziana, el formalismo del entendimiento y el simbolismo matemático, realiza el mismo gesto: denunciar el ser-fuera-de-sí del logos en la abstracción sensible o intelectual. La escritura es este olvido de sí, esta exteriorización, lo contrario de la memoria interiorizante, de la *Erinnerung* que abre la historia del espíritu. Es lo que decía el *Fedro*: la escritura es a la vez mnemotécnica y poder de olvido. Naturalmente, la crítica hegeliana de la escritura se detiene delante del alfabeto. En tanto escritura fonética el alfabeto es, al mismo tiempo, más servil, más despreciable, más secundario ("La escritura alfabética expresa *sonidos* que son ya, en sí mismos, signos. Consiste, por lo tanto, en signos de signos", *aus Zeichen der Zeichen*, *Enciclopedia*, § 459), pero también la mejor escritura, la escritura del espíritu; su borradura frente a la voz, lo que en ella respeta la interioridad ideal de los significantes fónicos, todo aquello por lo cual sublima el espacio y la vista, todo esto hace de ella la escritura de la historia, es decir la del espíritu infinito que se relaciona consigo mismo en su discurso y en su cultura:

> "Se deriva de ello que aprender a leer y a escribir en una escritura alfabética debe mirarse como un medio infinito de cultura (*unendliches Bildungsmittel*) que nunca se aprecia lo suficiente; pues de esta manera el espíritu, al alejarse de lo concreto sensible, dirige su atención sobre el momento más formal, la palabra sonora y sus elementos abstractos, y contribuye de manera esencial a fundar y purificar en el sujeto el suelo de la interioridad."

En este sentido es la *Aufhebung* de las otras escrituras, en particular de la escritura jeroglífica y de la característica leibniziana que se había criticado antes en un único y mismo gesto. (La *Aufhebung* es, más o menos implícitamente, el concepto dominante de casi todas las historias

de la escritura, incluso actualmente. Es *el* concepto de la historia y de la teleología.) Hegel prosigue:

"El hábito adquirido suprime también, posteriormente, la especificidad de la escritura alfabética, a saber: la de parecer, según el interés de la visión, un desvío (*Umweg*) a través del oído para llegar a las representaciones y, de hecho, para nosotros, a una escritura jeroglífica, de manera tal que usando de ella no tenemos necesidad de tener presente en la conciencia la mediación de los sonidos."

Con esta condición Hegel hace suyo el elogio leibniziano de la escritura no-fonética. Esta puede ser practicada por los sordos y los mudos, decía Leibniz. Hegel:

"No solamente por la práctica, que transforma en jeroglíficos esta escritura alfabética, se *conserva* (la bastardilla es nuestra) la aptitud de abstracción adquirida en el curso de semejante ejercicio, sino que la lectura de los jeroglíficos es por sí misma una lectura sorda y una escritura muda (*ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben*). Lo que es audible o temporal, lo que es visible o espacial, tienen cada uno su propio fundamento y son, en primer término, de igual valor; pero en la escritura alfabética no hay más que un fundamento y esto según relación reglada, a saber: que la lengua visible se vincula sólo como un signo a la lengua sonora; la inteligencia se expresa de manera inmediata e incondicionada mediante el habla" *(ibid.).*

Lo que traiciona la escritura, en su momento no fonético, es la vida. Al mismo tiempo amenaza el aliento, el espíritu, la historia como relación del espíritu consigo mismo. De todo esto es el fin, la finitud, la parálisis. Cortando el aliento, esterilizando o inmovilizando la creación espiritual en la repetición de la letra, en el comentario o la *exégesis*, confinada en un medio estrecho, reservada a una minoría, es el principio de muerte y de diferencia en el devenir del ser. Es al habla lo mismo que China es a Europa:

"Sólo al exegetismo [14] de la cultura espiritual china conviene la escritura jeroglífica de ese pueblo. Tal tipo de escritura es además la parte reservada a la fracción más limitada de un pueblo, la que detenta el dominio exclusivo de la cultura espiritual" . . . "Una escritura jeroglífica exigiría una filosofía también exegética como es, en general, la cultura de los chinos" *(ibid.).*

Si el momento no-fonético amenaza la historia y la vida del espíritu como presencia consigo en el aliento, es porque amenaza la sustancia-

[14] *dem Statarischen,* palabra del viejo alemán que hasta el presente se había intentado traducir por "inmóvil", "estático" (cf. Gibelin, pp. 255/257).

lidad, ese otro nombre metafísico de la presencia, de la *ousía*. En primer término bajo la forma del sustantivo. La escritura no-fonética quiebra el nombre. Describe relaciones y no denominaciones. El nombre y la palabra, esas unidades del aliento y del concepto, se borran en la escritura pura. Desde este punto de vista Leibniz es inquietante como el chino en Europa:

> "Esta situación, la notación analítica de las representaciones en la escritura jeroglífica, que ha seducido a Leibniz hasta hacerle preferir erróneamente esta escritura a la escritura alfabética, contradice la exigencia fundamental del lenguaje en general, a saber el nombre..." "...toda diferencia (*Abweichung*) en el análisis produciría una formación distinta del sustantivo escrito.

El horizonte del saber absoluto es la borradura de la escritura en el logos, la reasunción de la huella en la parusía, la reapropiación de la diferencia, la realización de lo que en otro lado [15] hemos denominado la *metafísica de lo propio*.

No obstante, todo lo que Hegel ha pensado en este horizonte, vale decir todo salvo la escatología, puede ser releído como una meditación sobre la escritura. Hegel es también el pensador de la diferencia irreductible. Ha rehabilitado el pensamiento como *memoria productora* de signos. Y ha reintroducido, como trataremos de mostrar en otra parte, la necesidad esencial de la huella escrita en un discurso filosófico —es decir, socrático— que siempre creyó poder eximirse de ella: último filósofo del libro y primer pensador de la escritura.

[15] "La parole soufflée", en *L'écriture et la differénce* (Ed. du Seuil, 1967).

CAPITULO SEGUNDO

LINGÜISTICA Y GRAMATOLOGIA

> La escritura sólo es la representación del habla; es extraño que se ponga más cuidado en determinar la imagen que el objeto.
>
> J.-J. Rousseau, ***Fragment inédit d'un essai sur les langues.***

El concepto de escritura debiera definir el campo de una ciencia. Pero, ¿pueden definirlo los científicos al margen de todas las predeterminaciones histórico-metafísicas que acabamos de situar tan escuetamente? Qué puede significar, en primer término, una ciencia de la escritura si se ha establecido:

1º que la idea de ciencia nació en una cierta época de la escritura;

2º que fue pensada y formulada, en tanto tarea, idea, proyecto, en un lenguaje que implicaba un cierto tipo de relaciones determinadas —estructural y axiológicamente— entre habla y escritura;

3º que, de esta manera, estuvo ligada en primer lugar al concepto y a la aventura de la escritura fonética, valorizada como el telos de toda escritura, en tanto que lo que fue constantemente el modelo ejemplar de la cientificidad —la matemática— nunca dejó de alejarse de ella;

4º que la idea más precisa de una *ciencia general de la escritura* nació, por razones que no son fortuitas, en una cierta época de la historia del mundo (que se ubica alrededor del siglo XVIII) y en un cierto sistema determinado de las relaciones entre el habla "viva" y la inscripción;

5º que la escritura no sólo es un medio auxiliar al servicio de la ciencia —y eventualmente su objeto— sino que es en primer lugar, como lo recuerda en particular Husserl en *El origen de la geometría*, la condición de posibilidad de los objetos ideales y, por lo tanto, de la objetividad científica. Antes de ser su objeto, la escritura es la condición de la *episteme*;

6º que la historicidad misma está ligada a la posibilidad de la escritura: a la posibilidad de la escritura en general, más allá de las formas particulares de escritura, en nombre de las cuales durante mucho tiempo se ha hablado de pueblos sin escritura y sin historia. Antes de ser el objeto de una historia —de una ciencia histórica— la escri-

tura abre el campo de la historia —del devenir histórico—. Y aquélla (*Historie,* se diría en alemán) supone ésta (*Geschichte*).

Por lo tanto, la ciencia de la escritura tendría que ir a buscar su objeto en la raíz de la cientificidad. La historia de la escritura debiera volverse hacia el origen de la historicidad. ¿Ciencia de la posibilidad de la ciencia? ¿Ciencia de la ciencia que ya no tendría la forma de la *lógica* sino de la *gramática*? ¿Historia de la posibilidad de la historia, que no sería ya una arqueología, una filosofía de la historia o una historia de la filosofía?

Las ciencias *positivas* y clásicas de la escritura no pueden sino reprimir este tipo de preguntas. Hasta un cierto punto esta represión es incluso necesaria para el progreso de la investigación positiva. La pregunta onto-fonomenológica sobre la esencia, vale decir sobre el origen de la escritura, no sólo estaría aún encerrada en la lógica filosofante, sino que por sí misma únicamente podría paralizar o esterilizar la investigación histórica y tipológica de los *hechos*.

Tampoco es nuestra intención comparar esta cuestión perjudicial, esta escueta, necesaria y, de una cierta facilidad, fácil cuestión de derecho, con la potencia y eficacia de las investigaciones positivas a las que nos es dado asistir actualmente. Nunca la génesis y el sistema de las escrituras han dado lugar a exploraciones tan profundas, amplias y seguras. Tanto menos se trata de comparar la cuestión con el peso de los descubrimientos, cuanto que son imponderables. Si esto no es completamente así, es tal vez porque su represión tiene consecuencias efectivas en el contenido de las investigaciones, que en el presente caso y por privilegio siempre se ordenan alrededor de problemas de definición y de comienzo.

El gramatólogo, menos que nadie, puede evitar interrogarse sobre la esencia de su objeto en forma de una pregunta por origen: "¿Qué es la escritura?" quiere decir "¿dónde y cuándo comienza la escritura?" En general, las respuestas vienen muy rápidamente. Circulan en conceptos muy poco criticados y se mueven en evidencias que parecen haber sido siempre sobreentendidas. En torno a estas respuestas se ordenan siempre una tipología y una perspectiva del devenir de las escrituras. Todas las obras que tratan de la historia de la escritura están compuestas de la misma forma: una clasificación de tipo filosófico y teleológico agota los problemas críticos en algunas páginas y de inmediato se pasa a la exposición de los hechos. Contraste entre la fragilidad teórica de las reconstrucciones y la riqueza histórica, arqueológica, etnológica, filológica de la información.

Ambas preguntas, la del origen de la escritura y la del origen del

lenguaje, muy difícilmente se separan. Pero los gramatólogos, que por lo general son debido a su formación historiadores, epigrafistas, arqueólogos, raramente vinculan sus investigaciones a la moderna ciencia del lenguaje. Esto sorprende más por cuanto la lingüística es, entre las "ciencias del hombre", aquella cuya cientificidad se ofrece como ejemplo con urgente e insistente unanimidad.

¿Puede entonces, de derecho, esperar la gramatología de parte de la lingüística una ayuda esencial que casi nunca ha buscado de hecho? ¿No descubre, por el contrario, actuando eficazmente en el movimiento por el que la lingüística se ha instituido como ciencia, una presuposición metafísica en lo que se refiere a las relaciones entre habla y escritura? ¿Esta presuposición no obstaculizará la constitución de una ciencia general de la escritura? ¿Al mostrar esta presuposición no se conmueve el paisaje en el que se instaló apaciblemente la ciencia del lenguaje? ¿Para mejor o para peor? ¿Para la ceguera o para la productividad? Este es el segundo tipo de pregunta que quisiéramos esbozar ahora. Para precisarla preferimos aproximarnos, como a un ejemplo privilegiado, al proyecto y los textos de Ferdinand de Saussure. Trataremos, aquí y allá, de hacer algo más que presuponer que la particularidad del ejemplo no compromete la generalidad de nuestro discurso.

La lingüística quiere ser la ciencia del lenguaje. Dejemos de lado ahora todas las decisiones implícitas que han establecido dicho proyecto y todos los problemas que la fecundidad de esta ciencia deja sin tratar en relación a su propio origen. En primer lugar consideremos simplemente que desde el punto de vista que nos interesa, la cientificidad de esta ciencia es reconocida por lo general en razón de su fundamento *fonológico*. La fonología, se dice repetidamente en la actualidad, comunica su cientificidad a la lingüística, la que sirve de modelo epistemológico a todas las ciencias humanas. La orientación deliberada y sistemáticamente fonológica de la lingüística (Troubetzkoy, Jakobson, Martinet) lleva a cabo un intento que, en primer lugar, fue de Saussure: por esta razón nos atendremos, en lo esencial y al menos provisoriamente, a este último. ¿Lo que diremos tendrá validez, a fortiori, para las formas extremas del fonologismo? Trataremos al menos de plantear el problema.

La ciencia lingüística determina el lenguaje —su campo de objetividad— en última instancia y en la simplicidad irreductible de su esencia, como la unidad de *phoné, glossa* y *logos*. Esta determinación es anterior, de derecho, a todas las diferenciaciones eventuales que han podido surgir en los sistemas terminológicos de las distintas escue-

las (lengua/habla; código/mensaje; esquema/uso; lingüística/lógica; fonología/fonemática/fonética/glosemática). Inclusive si se quisiera confinar la sonoridad en el ámbito del significante sensible y contingente (lo que sería imposible, en sentido estricto, pues las identidades formales recortadas en una masa sensible son ya idealidades no puramente sensibles), sería necesario admitir que la unidad inmediata y privilegiada que funda la significancia y el acto de lenguaje es la unidad articulada del sonido y del sentido en la fonía. Frente a esta unidad la escritura siempre sería derivada, agregada, particular, exterior, duplicación del significante: fonética. "Signo de signo" decían Aristóteles, Rousseau y Hegel.

Sin embargo, la intención que instituye a la lingüística general como ciencia permanece en este sentido en la contradicción. Un discurso declarado confirma, diciendo lo que se sobreentiende sin ser dicho, la subordinación de la gramatología, la reducción histórico-metafísica de la escritura al rango de instrumento sometido a un lenguaje pleno y originariamente hablado. Pero otro gesto (no decimos otro discurso pues, aquí, lo que no se sobreentiende sin ser dicho es hecho sin ser dicho, escrito sin ser proferido) libera el porvenir de una gramatología general de la que la lingüística-fonológica sólo sería una región dependiente y circunscripta. Sigamos en Saussure esta tensión del gesto y del discurso.

1. *El afuera y el adentro*

Por una parte, según la tradición occidental que regula no sólo en la teoría sino también en la práctica (*en el principio de su práctica*) las relaciones entre habla y escritura, Saussure sólo le reconoce a ésta una función *limitada* y *derivada*. Limitada, porque no es más que una modalidad entre otras de los acontecimientos que pueden sobrevenirle a un lenguaje cuya esencia, según parecen mostrar los hechos, puede permanecer siempre pura de toda relación con la escritura. "La lengua, pues, tiene una tradición oral independiente de la escritura" *Curso de lingüística general,* Clg., p. 73). * Derivada, puesto que *representativa:* significante del primer significante, representación de la voz presente en sí misma, de la significación inmediata, natural y directa del sentido (del significado, del concepto, del objeto ideal o como se quiera). Saussure retoma la definición tradicional de la escritura que ya en Platón y Aristóteles se concentraba en torno del modelo de la escritura fonética y del lenguaje de palabras. Recordemos la definición

* Citamos siempre la versión española de A. Alonso (Ed. Losada, 12ª edición) [N. del T.]

aristotélica: "Los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados del alma, y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz." Saussure: "Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; *la única razón de ser* del segundo es la de *representar* al primero" (Clg. p. 72. La bastardilla es nuestra.) Esta determinación representativa, además de comunicar sin duda esencialmente con la idea de signo, no traduce una elección o una evaluación, no expresa una presuposición psicológica o metafísica propia de Saussure, sino que describe o más bien refleja la estructura de un determinado tipo de escritura: la escritura fonética, aquella de la que nos servimos y en cuyo elemento la *episteme* en general (ciencia y filosofía), la lingüística en particular. pudieron instaurarse. Sería por otra parte necesario decir *modelo* en lugar de *estructura*: no se trata de un sistema construido y funcionando perfectamente, sino de un ideal que dirige explícitamente un funcionamiento que *de hecho* nunca es íntegramente fonético. De hecho. pero también por razones de esencia sobre las que volveremos a menudo.

Ese factum de la escritura fonética es masivo, es verdadero, dirige toda nuestra cultura y nuestra ciencia y no es, por cierto, un simple hecho entre otros. No responde sin embargo a ninguna necesidad de esencia absoluta y universal. Ahora bien, es a partir suyo que Saussure define el proyecto y el objeto de la lingüística general: "El objeto lingüístico no queda definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada; *esta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística.* (p. 72. La bastardilla es nuestra.)

La forma de la pregunta a la que se responde así predestinaba la respuesta. Se trataba de saber qué tipo de *palabra* constituye el objeto de la lingüística y cuáles son las relaciones entre esas unidades atómicas que son la palabra escrita y la palabra hablada. Ahora bien, la palabra (*vox*) es ya una unidad del sentido y del sonido, del concepto y de la voz o, para expresarnos más rigurosamente en el lenguaje saussuriano, del significado y del significante. Esta última terminología fue propuesta en principio, por otra parte, sólo en el dominio de la lengua hablada, de la lingüística en un sentido estricto y no de la semiología ("Y proponemos conservar la palabra *signo* para designar el conjunto, y reemplazar *concepto* e *imagen acústica* respectivamente con *significado* y *significante.*" [p. 129]. La *palabra* es ya una unidad constituida, un efecto de "ese hecho en cierta manera misterioso: que el 'pensamiento-sonido'" implica divisiones [p. 192]). Inclusive si la palabra está a su vez articulada, inclusive si ella implica otras divisiones, en tanto se plantee el problema de las relaciones entre habla y

escritura considerando unidades indivisibles del "pensamiento-sonido", la respuesta ya estará preformada. La escritura será "fonética", será el afuera, la representación exterior del lenguaje y de ese "pensamiento-sonido". Necesariamente la escritura tendrá que obrar a partir de unidades de significación ya constituidas y en cuya formación no habrá tenido ninguna participación.

Tal vez se nos objete que la escritura, lejos de contradecirla, nunca hizo otra cosa que confirmar la lingüística de la palabra. En efecto, hasta aquí se ha podido dar la impresión de que sólo la fascinación por esta unidad que se llama *palabra* había impedido acordarle a la escritura la consideración que merecía. Hemos hecho suponer que si se dejara de conceder un privilegio absoluto a la palabra, la lingüística moderna se volvería más atenta a la escritura y dejaría al fin de sospechar de ella. André Martinet llega a la conclusión inversa. En su estudio sobre *La palabra,*[1] describe la necesidad a que obedece la lingüística actual cuando es llevada, si bien no a dejar completamente de lado el concepto de palabra, al menos a atenuar su uso, a asociarlo con conceptos de unidades más pequeñas o más grandes (monemas o sintagmas). Ahora bien, al acreditar y consolidar en el interior de ciertas áreas lingüísticas la división del lenguaje en palabras, la escritura habría estimulado de esta manera a la lingüística clásica en sus prejuicios. La escritura habría construido o por lo menos condensado la "pantalla de la palabra".

"Lo que un lingüista contemporáneo puede decir de la palabra, ilustra claramente la revisión general de los conceptos tradicionales a que ha debido proceder la investigación funcional y estructuralista de los últimos treinta y cinco años con el fin de brindar una base científica para la

[1] En *Diógenes,* Nº 51, 1965, A. Martinet hace alusión a la "audacia" que "hubiera necesitado" antaño para "considerar el rechazo del término 'palabra' en caso de que la demostración hubiera demostrado que no existe posibilidad de dar a ese término una definición universalmente aplicable" (p. 37) ..."La semiología, tal como lo dejan entrever estudios recientes, no tiene ninguna necesidad de la palabra" (p. 38) ..."Hace mucho tiempo que gramáticos y lingüistas han caído en la cuenta de que el análisis del enunciado podía proseguirse más allá de la palabra, sin volcarse, por ello, en la fonética, es decir, desembocar en segmentos del discurso, como la sílaba o el fonema, que ya nada tienen que ver con el sentido" (p. 39). "Tocamos aquí lo que confiere tanta suspicacia a la noción de palabra para todo verdadero lingüista: no se trata simplemente de aceptar las grafías tradicionales sin verificar, previamente, si reproducen con fidelidad la verdadera estructura de la lengua que se considera han de mostrar (p. 45). A. Martinet propone, como conclusión, reemplazar "en la práctica lingüística" la noción de palabra por la de "sintagma", "Grupo de varios signos mínimos" a los que denominará "monemas".

observación y descripción de las lenguas. Ciertas aplicaciones de la lingüística, como las investigaciones relativas a la traducción mecánica, por la insistencia que ponen en la forma escrita del lenguaje, podrían hacer creer en la importancia fundamental de las divisiones del texto escrito y hacer olvidar que es precisamente del enunciado oral del que hay que partir siempre para comprender la naturaleza real del lenguaje humano. Además, es indispensable, más que nunca, insistir en la necesidad de llevar el examen más allá de las apariencias inmediatas y de las estructuras que resulten más familiares para el investigador. Detrás de la pantalla de la palabra es donde surgen muy a menudo los rasgos realmente fundamentales de la lengua humana."

No pueden dejar de suscribirse estos llamados de atención. Debe reconocerse no obstante que los mismos sólo incitan a sospechar de un cierto tipo de escritura: el de la escritura fonética que se adecua a las divisiones empíricamente determinadas y practicadas de la lengua oral ordinaria. Los procedimientos de traducción mecánica a los que se hace alusión se reglan del mismo modo sobre esta práctica espontánea. Más allá de este modelo y de este concepto de escritura, pareciera que toda la demostración debe ser reconsiderada. Puesto que permanece presa en la limitación saussuriana que tratamos de identificar.

En efecto, Saussure limita a dos el número de los sistemas de escritura, ambos definidos como sistemas de representación del lenguaje oral, ya sea que representen *palabras*, de manera sintética y global, ya sea que representen, *fonéticamente*, los elementos sonoros que constituyen las palabras:

"No hay más que dos sistemas de escritura: 1º El sistema ideográfico, en el cual la palabra está representada por un signo único y ajeno a los sonidos de que se compone. Ese signo se refiere al conjunto de la palabra, y de ahí, indirectamente, a la idea que expresa. El ejemplo clásico de tal sistema es la escritura china. 2º El sistema llamado comúnmente "fonético", que aspira a reproducir la serie de sonidos que se suceden en la palabra. Las escrituras fonéticas pueden ser silábicas o alfabéticas, es decir, basadas en los elementos irreductibles del habla. Por lo demás, las escrituras ideográficas se hacen fácilmente mixtas: ciertos ideogramas, desviados de su valor primero, acaban por representar sonidos aislados" (pp. 74/75).

En el fondo esta limitación está justificada, a ojos de Saussure, por la noción del carácter arbitrario del signo. Al ser definida la escritura como "un sistema de signos", no hay escritura "simbólica" (en el sentido saussuriano), y tampoco escritura figurativa: no hay *escritura* mientras el grafismo conserve una relación de figuración natural y de cierto parecido con lo que ya no es *significado* sino representado, dibujado, etc. El concepto de escritura pictográfica o de escritura natural sería, por lo tanto, contradictorio para Saussure. Si se piensa en la fra-

gilidad hoy reconocida de las nociones de pictograma, de ideograma, etc., en la imprecisión de las fronteras entre las escrituras denominadas pictográficas, ideográficas, fonéticas, se puede medir no sólo la imprudencia de la limitación saussuriana sino la necesidad, para la lingüística general, de abandonar toda una familia de conceptos heredados de la metafísica —muchas veces por intermedio de una psicología— y que se agrupan alrededor del concepto de arbitrario. Todo esto remite, por sobre la oposición naturaleza/cultura, a una oposición acaecida entre *physis* y *nomos*, *physis* y *techne*, cuya última función sea tal vez la de *derivar* la historicidad; y, paradójicamente, sólo reconocer sus derechos a la historia, a la producción, a la institución, etc., bajo la forma de lo arbitrario y sobre un fondo de naturalismo. Pero dejemos provisoriamente abierto este problema: tal vez ese gesto que preside verdaderamente la institución de la metafísica esté también inscripto en el concepto de historia e inclusive en el concepto de tiempo.

Saussure introduce además otra tajante limitación:

> "Vamos a limitar nuestro estudio al sistema fonético, y muy especialmente al que hoy en día está en uso y cuyo prototipo es el alfabeto griego" (p. 75).

Estas dos limitaciones son tanto más tranquilizadoras por cuanto responden oportunamente a la más legítima de las exigencias: la cientificidad de la lingüística exige como condición, en efecto, que el campo lingüístico tenga fronteras rigurosas, que sea un sistema reglado por una necesidad *interna* y que, en cierto modo, su estructura sea cerrada. El concepto representativista de la escritura facilita las cosas. Si la escritura sólo es la "representación" (p. 71) de la lengua, se tiene el derecho de excluirla de la interioridad del sistema (pues sería necesario creer que hay un *adentro* de la lengua), así como la imagen debe poder excluirse sin perjuicio del sistema de la realidad. Al proponerse por tema "la representación de la lengua por la escritura", Saussure comienza por plantear que la escritura es "por sí misma extraña al sistema interno" de la lengua (p. 71). Externo/interno, imagen/realidad, representación/presencia, tal es la vieja rejilla a la que se confía la responsabilidad de esbozar el campo de una ciencia. ¡Y de qué ciencia! De una ciencia que ya no puede responder al concepto clásico de la *episteme* pues su campo tiene como originalidad —una originalidad que la inaugura— el hecho de que la apertura en él de la "imagen" aparezca allí como condición de la "realidad": relación que ya no se deja pensar en la diferencia simple y la exterioridad sin compromiso de la "imagen" y de la "realidad", del "afuera" y del

"adentro", de la "apariencia" y de la "esencia", con todo el sistema de oposiciones que se encadena necesariamente a ello. Platón, que en esencia decía lo mismo de las relaciones entre escritura, habla y ser (o idea), tenía al menos una teoría de la imagen, de la pintura y de la imitación, más sutil, más crítica y más inquieta que la teoría que preside el nacimiento de la lingüística saussuriana.

No es por azar que la consideración exclusiva de la escritura fonética permite responder a la exigencia del "sistema interno". La escritura fonética tiene precisamente como principio funcional el de respetar y proteger la integridad del "sistema interno" de la lengua, inclusive si no logra hacerlo de hecho. *La limitación saussuriana no responde, por una feliz comodidad, a la exigencia científica del "sistema interno". Esta exigencia está constituida, como exigencia epistemológica en general, por la posibilidad de la escritura fonética y por la exterioridad de la "notación" respecto a la lógica interna.*

Pero no debemos simplificar: en relación con este tema hay también en Saussure cierta preocupación. Si no fuera así, ¿por qué concedería tanta atención a ese fenómeno externo, a esa figuración exiliada, a ese afuera, a ese doble? ¿Por qué considera "imposible hacer abstracción" de lo que, sin embargo, se designa como lo cabalmente abstracto en relación con el adentro de la lengua?

"Así, aunque la escritura sea por sí misma extraña al sistema interno, es imposible hacer abstracción de un procedimiento utilizado sin cesar para representar la lengua; es necesario conocer su utilidad, sus defectos y sus peligros." (p. 71).

La escritura tendría, pues, la exterioridad que se le concede a los utensilios; instrumento imperfecto, por añadidura, y técnica peligrosa, casi podría decirse maléfica. Se comprende entonces mejor por qué Saussure, en lugar de tratar esta figuración exterior en un apéndice o al margen, le consagra casi al comienzo del *Curso* un capítulo tan trabajado. Más que de esbozar, se trata de proteger e incluso restaurar el sistema interno de la lengua en la pureza de su concepto contra la contaminación más grave, más pérfida, la más permanente, la que no ha dejado de amenazarlo, incluso de alterarlo, en el transcurso de lo que Saussure quiere considerar a toda costa como una historia externa, como una serie de accidentes que afectan a la lengua y le sobrevienen *desde el afuera*, en el momento de la "notación" (p. 72), como si la escritura comenzara y terminara con la notación. Ya el *Fedro* (275 a) decía que el mal de la escritura viene desde afuera (ἔξωθεν). La contaminación por medio de la escritura, su acto o su amenaza, son

denunciados con acentos de moralista y de predicador por el lingüista ginebrino. El acento tiene importancia. todo sucede como si en el momento en que la ciencia moderna del logos quiere acceder a su autonomía y a su cientificidad, fuera necesario aún hacer el proceso de una herejía. Este acento ya comenzaba a hacerse oír cuando, en el momento de anudar ya en la misma posibilidad la *episteme* y el *logos*, el *Fedro* denunciaba la escritura como una intrusión de la técnica artificiosa, una fractura de clase totalmente original, una violencia arquetípica: irrupción del *afuera* en el *adentro*, cortando la interioridad del alma, la presencia viva del alma consigo en el logos verdadero. la asistencia que se brinda a sí misma el habla. Desarrollándose así. la vehemente argumentación de Saussure apunta, más que a un error teórico o a una falta moral, a una especie de impureza y, ante todo, a un pecado. El pecado fue definido muchas veces —entre otros por Malebranche y por Kant— como la inversión de las relaciones naturales entre el alma y el cuerpo en la pasión. Saussure denuncia la inversión de las relaciones naturales entre habla y escritura. No se trata de una simple analogía: la escritura, la letra, la inscripción sensible, siempre fueron consideradas por la tradición occidental como el cuerpo y la materia exteriores al espíritu, al aliento, al verbo y al logos. Y el problema del alma y del cuerpo es. sin duda, derivado del problema de la escritura, al cual parece —inversamente— prestarle sus metáforas.

La escritura, materia sensible y exterioridad artificial: un "vestido". Muchas veces se ha negado que el habla fuera un vestido para el pensamiento. Husserl, Saussure, Lavelle. no dejaron de hacerlo. Pero ¿se dudó alguna vez que la escritura fuera un vestido del habla? Para Saussure inclusive es un vestido de perversión, de extravío, un hábito de corrupción y de disimulación, una máscara a la que es necesario exorcizar, vale decir conjurar mediante la buena palabra: "...la escritura vela y empaña la vida de la lengua: no es un vestido sino un disfraz" (p. 79). Extraña "imagen". Se sospecha ya que si la escritura es "imagen" y "figuración" exterior, esta "representación" no es inocente. El afuera mantiene con el adentro una relación que, como siempre, no es de mera exterioridad. El sentido del afuera siempre estuvo en el adentro, prisionero fuera del afuera, y recíprocamente.

Por lo tanto una ciencia del lenguaje tendría que volver a encontrar relaciones *naturales*, lo que quiere decir simples y originales. entre el habla y la escritura, es decir entre un adentro y un afuera. Tendría que restaurar su absoluta juventud y su pureza de origen más acá de una historia y de una caída que habrían pervertido las relaciones entre el afuera el adentro. Habría así una *naturaleza* de las relaciones

entre signos lingüísticos y signos gráficos, y es el teórico de lo arbitrario del signo quien nos lo recuerda. Según las presuposiciones histórico-metafísicas que evocábamos anteriormente, habría ante todo un vínculo *natural* del sentido con los sentidos, y es el que va del sentido al sonido: "...el vínculo natural, dice Saussure, el único verdadero, el del sonido" (p. 74). Este vínculo natural del significado (concepto o sentido) con el significante fónico condicionaría la relación natural que subordina la escritura (imagen visible, se dice) al habla. Esta relación natural es la que habría sido invertida por el pecado original de la escritura: "La imagen gráfica acaba por imponerse a expensas del sonido... y la relación natural queda invertida" (p. 74). Malebranche explicaba el pecado original por la desatención, por la tentación de la facilidad y de la pereza, por esa *nada* que fue la "distracción" de Adán, el único culpable frente a la inocencia del verbo divino: éste no ejerció ninguna fuerza, ninguna eficacia, porque *no* pasó *nada*. También aquí se ha cedido a la *facilidad* que está curiosamente, pero como siempre, de lado del artificio técnico y no de la inclinación del movimiento natural así contrariado o desviado:

"En primer lugar, la imagen gráfica de las palabras nos impresiona como un objeto permanente y sólido, más propio que el sonido para constituir la unidad de la lengua a través del tiempo. Ya puede ese vínculo ser todo lo *superficial* que se quiera y crear una unidad puramente *ficticia*: siempre será mucho más *fácil* de comprender que el vínculo *natural*, el único verdadero, el del sonido" (pp. 73/74. La bastardilla es nuestra).

El hecho de que "la imagen gráfica de las palabras nos impresiona como un objeto permanente y sólido, más propio que el sonido para constituir la unidad de la lengua a través del tiempo", ¿no es también un fenómeno natural? En realidad, es que una naturaleza mala, "superficial", "ficticia" y "fácil" cancela por impostura la buena naturaleza: la que liga el sentido al sonido, el "pensamiento-sonido". Fidelidad con la tradición que siempre hizo comunicar la escritura con la violencia fatal de la institución política. Se trataría, como para Rousseau por ejemplo, de una ruptura con la naturaleza, de una usurpación que iría a la par con la ceguera teórica acerca de la esencia natural del lenguaje, en última instancia sobre "el vínculo natural entre los signos instituidos" de la voz y "el primer lenguaje del hombre", el "grito de la naturaleza" (*Segundo Discurso*). Saussure: "Pero la palabra escrita se mezcla tan íntimamente a la palabra hablada de que es *imagen*, que acaba por *usurparle* el papel principal" (p. 72. La bastardilla es nuestra). Rousseau: "La escritura sólo es la re resentación del

habla; es *extraño* que se ponga más cuidado en determinar la *imagen* que el *objeto*." Saussure: "Cuando se dice que es necesario pronunciar una letra de tal o cual manera, se toma la *imagen* por el modelo... Para explicar tal *extravagancia* se añade que en ese caso se trata de una pronunciación excepcional" (p. 80).[2] Lo que es insoportable y fascinante es esta intimidad que mezclaría la imagen con la cosa, la grafía con la fonía, hasta un punto tal que por un efecto de espejo, de inversión y de perversión, el habla aparece a su vez como el speculum de la escritura que "usurpa así el papel principal". La representación se une con lo que representa hasta el punto de hablar como se escribe, se piensa como si lo representado sólo fuera la sombra o el reflejo del representante. Promiscuidad peligrosa, nefasta complicidad entre el reflejo y lo reflejado que se deja narcisísticamente seducir. En este juego de la representación el punto de origen se vuelve inasible. Hay cosas, las aguas y las imágenes, un remitirse infinito de unas a otras, pero ninguna fuente. No hay ya origen simple. Puesto que lo que es reflejado se desdobla *en sí mismo* y no sólo porque se le adicione su imagen. El reflejo, la imagen, el doble desdobla aquello que duplica. El origen de la especulación se convierte en una diferencia. Lo que puede mirarse no es uno y la ley de la adición del origen a su representación, de la cosa a su imagen, es que uno más uno hacen al menos tres. Ahora bien, la usurpación histórica y la extravagancia teórica que instalan la imagen entre los derechos de la realidad están determinadas, para Rousseau y Saussure, como *olvido* de un origen simple. El desplazamiento es apenas anagramático: "Se acaba por olvidar que se aprende a hablar antes que a escribir, y la relación natural queda invertida" (p. 74). Violencia del olvido. La escritura, medio mnemo-

[2] Extendamos nuestra cita para hacer perceptibles el tono y la falta de naturalidad de estas proposiciones teóricas. Saussure culpa a la escritura: "Otra conclusión es que cuando menos representa la escritura lo que debe representar, tanto más se refuerza la tendencia a tomarla por base; los gramáticos se encarnizan en llamar la atención sobre la forma escrita. Psicológicamente esto se explica muy bien, pero tiene consecuencias molestas. El empleo que se hace en francés de las palabras *prononcer* y *prononciation* es una consagración de ese abuso y trastrueca la relación legítima y real que existe entre la escritura y la pronunciación. Cuando se dice que es necesario pronunciar una letra de tal o cual manera, se toma la imagen por el modelo. Para que *oi* se pueda pronunciar *wa*, tendría que empezar por existir por sí mismo. En realidad es *wa* lo que se escribe *oi*." En lugar de meditar esta extraña proposición, la *posibilidad* de semejante *texto* (es *wa* lo que se escribe *oi*") Saussure prosigue: "Para explicar tal extravagancia se añade que en ese caso se trata de una pronunciación excepcional de *o* y de *i*; y esto es otra vez una expresión falsa, ya que implica una dependencia de la lengua frente a la forma escrita. Se diría que se permite algo contra la escritura como si el signo gráfico fuese la norma" (pp. 79/80).

técnico, al suplir a la buena memoria, a la memoria espontánea, significa el olvido. Es lo que decía precisamente Platón en el *Fedro*, comparando la escritura con el habla como la *hypomnesis* con la *mnemé*, el auxiliar ayuda-memoria con la memoria viva. Olvido en cuanto mediación y salida fuera de sí del logos. Sin la escritura éste permanecería en sí. La escritura es la disimulación en el logos de la presencia natural, primera e inmediata del sentido en el alma. Su violencia aparece en el alma como inconsciencia. Desconstruir esta tradición tampoco consistirá entonces en invertirla, en volver inocente a la escritura. Más bien consistirá en mostrar por qué la violencia de la escritura no le *sobreviene* a un lenguaje inocente. Hay una violencia originaria de la escritura porque el lenguaje es, en primer término y en un sentido que se mostrará progresivamente, escritura. La "usurpación" existe desde un principio. El sentido del buen derecho aparece en un efecto mitológico de retorno.

"Las ciencias y las artes" se han instalado en esta violencia, su "progreso" ha consagrado el olvido y "corrompido las costumbres". Saussure anagramatiza aún a Rousseau: "La lengua literaria agranda todavía la importancia inmerecida de la escritura . . . la escritura se arroga de esta ventaja una importancia a que no tiene derecho" (p. 74). Cuando en relación con este tema los lingüistas se comprometen en un error teórico, cuando se dejan sorprender, son *culpables*, su falta es ante todo *moral*, han cedido a la imaginación, a la sensibilidad, a la pasión, han caído en la "trampa" (p. 73) de la escritura, se dejaron fascinar por el "prestigio de la escritura" (*ibid.*), de esta costumbre, de esta segunda naturaleza. "La lengua, pues, tiene una tradición oral independiente de la escritura, y fijada de muy distinta manera; pero el prestigio de la forma escrita nos estorba el verla." Por lo tanto no seríamos ciegos a lo visible, sino que estaríamos enceguecidos por lo visible, deslumbrados por la escritura. "Los primeros lingüistas se equivocaron en esto, como antes se habían equivocado los humanistas. Ni el mismo Bopp . . . Sus sucesores inmediatos cayeron en la misma trampa." Rousseau dirigía el mismo reproche a los Gramáticos: "Para los Gramáticos el arte del habla casi es el arte de la escritura." [3] Como siempre la "trampa" es el artificio disimulado

[3] Manuscrito recogido en la *Pléiade* con el título de *Prononciation* (T. II, p. 1248). La redacción se ubica alrededor de 1761 (consultar la nota de los editores de la *Pléiade*). La frase que terminamos de citar es la última del fragmento, tal como fue publicado en la *Pléiade*. La misma no aparece en la edición parcial del mismo grupo de notas realizada por Streckeisen-Moultou, con el tí-

en la naturaleza. Esto explica que el *Curso de lingüística general* trate *ante todo* este extraño sistema externo que es la escritura. Explicación previa necesaria. Para restituir lo natural a sí mismo es necesario *ante todo* desmontar la trampa. Más adelante se leerá:

"Se tendría que sustituir inmediatamente lo artificial con lo natural; pero eso es imposible hasta que no se hayan estudiado los sonidos de la lengua; porque, separados de sus signos gráficos, ya no representan más que nociones vagas, y todavía se prefiere el apoyo, aunque engañoso, de la escritura. Así, los primeros lingüistas, que nada sabían de la fisiología de los sonidos articulados, caían a cada paso en estas trampas; desprenderse de la letra era para ellos perder pie; para nosotros es el primer paso hacia la verdad" (p. 83. Comienzo del capítulo sobre "La fonología").

Para Saussure, ceder al "prestigio de la escritura" es, decimos nosotros de inmediato, ceder a la *pasión*. Es la pasión —y hemos sopesado este término— lo que analiza Saussure y critica como moralista y psicólogo de una tradición muy vieja. Como se sabe, la pasión es tiránica y esclavizante: "... la crítica filológica falla en un punto: en que se atiene demasiado servilmente a la lengua escrita y olvida la lengua viviente" (p. 40). "...tiranía de la letra", dice en otra parte Saussure (p. 81). Esta tiranía es en el fondo el dominio del cuerpo sobre el alma, la pasión es una pasividad y una enfermedad del alma, la perversión moral es *patológica*. La acción de retorno de la escritura sobre el habla es "viciosa", dice Saussure, "... lo cual es, en realidad, un hecho patológico" (p. 81). La inversión de las relaciones naturales habría engendrado así el culto perverso de la letra-imagen: pecado de idolatría, "superstición por la letra" dice Saussure en los *Anagrammes*,[4] donde encuentra dificultad para probar la existencia de un "fonema anterior a toda escritura". La perversión del artificio engendra monstruos. La escritura, como todas las lenguas artificiales que se querría fijar y sustraer a la historia viva de la lengua natural, participa de la monstruosidad. Es una separación de la naturaleza. La característica de tipo leibniziano y el esperanto serían lo mismo. La irritación de Saussure frente a semejantes posibilidades le dicta comparaciones triviales: "El hombre que pretendiera construir una lengua inmutable que la posteridad debería aceptar tal cual la recibiera se parecería a la gallina que empolla un huevo de pato" (p. 143). Y Saussu-

tulo de *Fragment d'un Essai sur les langues* y *Notes détachées sur le même sujet*, en *Oeuvres inédites de J.-J. Rousseau*, 1861, p. 295.

[4] Texto presentado por J. Starobinski en el *Mercure de France* (febrero de 1964).

re quiere salvar no sólo la *vida natural* de la lengua sino los hábitos naturales de la escritura. Es necesario proteger la vida espontánea. De esta manera, en el interior de la escritura fonética común es preciso cuidarse de no introducir la exigencia científica y el gusto por la exactitud. La racionalidad aquí sería portadora de muerte, de desolación y de monstruosidad. Por esta razón es necesario mantener la ortografía común al abrigo de los procedimientos de notación del lingüista y *evitar la multiplicación de los signos diacríticos*:

"¿Sería cosa de sustituir las ortografías usuales con un alfabeto fonológico? Tan interesante cuestión aquí sólo puede ser rozada; para nosotros, la escritura fonológica debe limitarse al servicio de los lingüistas. Ante todo ¡cómo hacer adoptar un sistema uniforme a los ingleses, alemanes, franceses, españoles, etc.! Luego un alfabeto aplicable a todas las lenguas correría el peligro de obstruirse con signos diacríticos; y sin hablar del aspecto desolador que presentaría una página de semejante texto, es evidente que a fuerza de precisar, tal escritura oscurecería lo que quiere aclarar, y embrollaría al lector. Y esos inconvenientes no quedarían compensados por ventajas suficientes. Fuera de la ciencia, la exactitud fonológica no es muy deseable" (p. 85).

Que nadie se engañe respecto a nuestra intención. Pensamos que las razones de Saussure son muy buenas y no se trata de discutir, *al nivel en que él lo dice*, la verdad de *lo que dice* Saussure con semejantes acentos. Y mientras no esté elaborada una problemática explícita, una *crítica* de las relaciones entre habla y escritura, lo que él denuncia como un prejuicio ciego de los lingüistas clásicos o de la experiencia común, permanece como un prejuicio ciego sobre el fondo de una presuposición general que sin duda es común a los acusados y al fiscal.

Querríamos enunciar, más bien, los límites y las presuposiciones de lo que parece estar sobreentendido y que conserva para nosotros los caracteres y la validez de la evidencia. Ya los límites comenzaron a aparecer: ¿por qué un proyecto de lingüística *general*, concerniente al *sistema interno en general de la lengua en general*, esboza los límites de su campo excluyendo, como *exterioridad en general*, un sistema *particular* de escritura, por más importante que sea y aunque, *de hecho*, fuese universal? [5] Sistema particular que tiene precisamente por *prin-*

[5] En apariencia Rousseau es más prudente en el fragmento sobre la *Prononciation*: "El análisis del pensamiento se hace mediante el habla, y el análisis del habla mediante la escritura; el habla representa al pensamiento mediante signos convencionales, y la escritura representa de igual modo al habla; de esta manera el arte de escribir sólo es una representación mediata del pensamiento, *al menos*

cipio o al menos como proyecto *declarado*, ser exterior al sistema de la lengua hablada. Declaración de principio, voto piadoso y violencia histórica de un habla que sueña con su plena presencia consigo, viviéndose como su propia reasunción: el presunto lenguaje que se dice a sí mismo, la auto-producción del habla llamada viva, capaz, decía Sócrates, de prestarse asistencia a sí misma, logos que cree ser en sí mismo su propio padre, elevándose de esta manera por sobre el discurso escrito, hijo que aún no habla, e inválido por no poder responder cuando se lo interroga y que, teniendo "siempre necesidad de la asistencia de su padre" (του πχτρδδ ζει δειται βοηθου—*Fedro* 275 d), debe por lo tanto haber nacido de un corte y de una *expatriación* primarios, que lo condenaron a ser errabundo, al enceguecimiento y al duelo. Presuntamente lenguaje que se dice a sí mismo, pero en realidad habla que se engaña, al creerse viva, y que se violenta, al no ser "capaz de defenderse" (δυνφτσς εν δ ννκι ξχυδΦ) sino expulsando al otro y en primer término a *su* otro, arrojándolo *afuera* y *abajo* con el nombre de escritura. Pero por importante que sea, y aunque sea universal o esté llamado a serlo, este modelo particular que es la escritura fonética *no existe*: nunca ha existido una práctica que fuese puramente fiel a su principio. Incluso antes de hablar, como lo haremos más adelante, de una infidelidad radical y necesaria a priori, pueden ya señalarse fenómenos masivos en la escritura matemática o en la puntuación, en el *espaciamiento* en general, que son difíciles de considerar como simples accesorios de la escritura. El hecho de que un habla llamada viva pueda prestarse al espaciamiento en su propia escritura, es lo que originariamente la pone en relación con su propia muerte.

Por último, la "usurpación" de que habla Saussure, la violencia mediante la cual la escritura se sustituiría a su propio origen, a lo que debería no sólo haberla engendrado sino que se habría engendrado de sí mismo, semejante inversión de poder no puede ser una aberración accidental. La usurpación nos remite necesariamente a una profunda posibilidad de esencia. Que está, sin duda, inscripta en el habla y hubiera sido necesario interrogarla, e incluso, tal vez, partir de ella.

en cuanto a las lenguas vocales, las únicas que están en uso entre nosotros" (p. 1249. La bastardilla es nuestra). Sólo en apariencia, pues si Rousseau no se permite hablar aquí *en general* de todo sistema, como hace Saussure, las nociones de mediatez y de "lengua vocal" dejan intacto el enigma. Tendremos que volver sobre este aspecto.

Saussure confronta el sistema de la lengua hablada con el sistema de la escritura fonética (e inclusive alfabética) como con el telos de la escritura. Esta teleología conduce a interpretar como crisis pasajera y como algo accidental a toda irrupción de lo no-fonético en la escritura, y por lo tanto se tendría el derecho de considerarla como un etnocentrismo occidental, un primitivismo pre-matemático y un intuicionismo preformalista. Pero si esta teleología responde a cierta necesidad absoluta, la misma debe ser problematizada como tal. El escándalo de la "usurpación" nos invita a ello expresamente y desde el interior. ¿Cómo han sido posibles la trampa y la usurpación? Saussure, al margen de una psicología de las pasiones y de la imaginación, y de una psicología reducida a sus esquemas más convencionales, nunca responde a esta pregunta. Se explica aquí mejor que en otra parte, por qué toda la lingüística, sector determinado en el interior de la semiología, está colocada bajo la autoridad y la vigilancia de la psicología: "Al psicólogo toca determinar el puesto exacto de la semiología" (p. 60). La afirmación del vínculo esencial, "natural", entre la *phoné* y el sentido, el privilegio acordado a un orden de significante (que se convierte entonces en el significado máximo de todos los otros significantes), pertenecen expresamente y en contradicción con otros niveles del discurso saussuriano, a una psicología de la conciencia y de la conciencia intuitiva. Lo que no es interrogado aquí por Saussure es la posibilidad esencial de la no-intuición. De la misma manera que Husserl, Saussure determina teleológicamente esta no-intuición como *crisis*. El simbolismo *vacío* de la notación escrita —por ejemplo en la técnica matemática— es también para el intuicionismo husserliano lo que nos exilia lejos de la evidencia *clara* del sentido, vale decir de la presencia plena del significado en su verdad y abre así la posibilidad de la crisis. Esta es una crisis del logos. No obstante esta posibilidad permanece ligada por Husserl al movimiento de la verdad y a la producción de la objetividad ideal: ésta tiene, en efecto, una necesidad esencial de la escritura.[6] Por todo un aspecto de su texto, Husserl nos hace pensar que la negatividad de la crisis no es un simple accidente. Pero entonces es del concepto de crisis de quien tendría que sospecharse, en la medida en que está vinculado a una determinación dialéctica y teleológica de la negatividad.

Por otra parte, para explicar la "usurpación" y el origen de la "pasión", el clásico y superficial argumento de la permanencia sólida

[6] Cf. *L'origine de la géométrie.*

de la cosa escrita, sin ser simplemente falso recurre a descripciones que precisamente no son del ámbito de la psicología. Esta nunca podrá encontrar en su dominio aquello por lo que se constituye la ausencia del signatario, sin hablar de la ausencia del referente. Pero la escritura es el nombre de estas dos ausencias. Explicar la usurpación mediante el poder de *duración* de la escritura, mediante la virtud de *dureza* de la sustancia escrita, ¿no es, por otra parte, contradecir lo que se afirma en otro lugar sobre la tradición oral de la lengua, la que sería "independiente de la escritura, y fijada de muy distinta manera" (p. 73)? Si estas dos "fijezas" fueran de la misma naturaleza y si la fijeza de la lengua hablada fuera superior e independiente, el origen de la escritura, su "prestigio" y su pretendida nocividad quedarían como un misterio inexplicable. Sin embargo todo sucede como si Saussure quisiera *simultáneamente* demostrar la alteración del habla por medio de la escritura, denunciar el mal que ésta le ocasiona a aquélla, y subrayar la independencia inalterable y natural de la lengua. "...es la lengua independiente de la escritura" (p. 72): ésta es la verdad de la naturaleza. Y no obstante la naturaleza está afectada —desde el afuera— por una perturbación que la modifica en su adentro, que la desnaturaliza y la obliga a separarse de sí misma. La naturaleza al desnaturalizarse a sí misma, al separarse *de sí misma*, recibiendo naturalmente su afuera en su adentro, es la *catástrofe*, acontecimiento natural que trastrueca la naturaleza, o la *monstruosidad*, separación natural dentro de la naturaleza. La función que asume en el discurso rousseauniano, como ya lo veremos, la catástrofe, es delegada aquí a la monstruosidad. Citemos íntegramente la conclusión del capítulo VI del *Curso* ("Representación de la lengua por la escritura"), al que sería necesario comparar con el texto de Rousseau sobre la *Pronunciación*:

"Y la tiranía de la letra va todavía más lejos: a fuerza de imponerse a la masa llega a influir en la lengua y a modificarla. Eso no sucede más que en los idiomas muy literarios, en los que tan considerable papel desempeñan los documentos escritos. Entonces la imagen visual llega a crear pronunciaciones viciosas: lo cual es, en realidad, un hecho patológico. Eso se ve con frecuencia en francés. Así, para el apellido *Lefévre* (del latín *faber*) había dos grafías, una popular y sencilla *Lefévre*, otra culta y etimológica *Lefébvre*. Debido a la confusión de *u* y *v* en la antigua escritura, Lefébvre se leyó *Lefébure*, con una *b* que nunca había existido realmente en la palabra y con una *u* procedente de un equívoco. Pero en la actualidad esa forma se pronuncia realmente" (pp. 81/82).

Podría preguntarse ¿dónde está el mal? Y ¿qué carga ha sido puesta en la "palabra viva" que vuelve insoportables esas "agresiones" de la

escritura? ¿quién comienza por determinar la acción constante de la escritura como deformación y agresión? ¿Qué interdicción se ha transgredido así? ¿Dónde está el sacrilegio? ¿Por qué debe sustraerse la lengua materna a la operación de la escritura? ¿Por qué considerar esta operación como una violencia y por qué la transformación será sólo una deformación? ¿Por qué carecería la lengua materna de historia o, lo que es lo mismo, produciría su propia historia de una manera perfectamente natural, autista y doméstica, sin ser afectada jamás desde ningún afuera? ¿Por qué querer castigar la escritura por un crimen monstruoso, hasta el punto de soñar con reservarle, en el propio tratamiento científico, un "compartimiento especial" para tenerla a distancia? Porque es en una especie de leprosario intralingüístico donde Saussure quiere contener y concentrar el problema de las deformaciones por la escritura. Y por no estar persuadidos de que acogería mal las inocentes preguntas que terminamos de plantear —pues finalmente *Lefébure, no está mal* e inclusive podemos apreciar este juego— leamos la continuación. Nos explica que no se trata de un "juego natural" y su acento es pesimista: "Es probable que tales deformaciones se hagan cada vez más frecuentes, y que se pronuncien cada vez más las letras inútiles". Lo mismo que Rousseau y en un contexto semejante, la capital es acusada: "En París ya se dice *sept femmes* haciendo sonar la *t*." ¡Extraño ejemplo! La variación histórica —pues sería necesario detener la historia para proteger la lengua contra la escritura— no hará sino extenderse:

"Darmesteter prevé el día en que hasta se pronunciarán las dos letras finales de *vingt*, verdadera *monstruosidad* ortográfica. Estas *deformaciones* fónicas es verdad que pertenecen a la lengua, pero *no resultan de su juego natural*; se deben a un factor que les es *extraño*. La lingüística debe someterlas a observación en un *compartimiento especial*: son casos *teratológicos*" (p. 82. La bastardilla es nuestra).

Se ve que los conceptos de fijeza, de permanencia y de duración, que aquí sirven para pensar las relaciones del habla y la escritura, son muy imprecisos y abiertos a todas las cargas no críticas. Exigirían análisis más atentos y minuciosos. Lo mismo puede decirse de la explicación según la cual "En la mayoría de los individuos las impresiones visuales son más firmes y durables que las acústicas" (p. 74). Esta explicación de la "usurpación" no sólo es empírica en su forma sino que es problemática en su contenido, se refiere a una metafísica y a una vieja fisiología de las facultades sensibles continuamente desmentida por la ciencia, así como por la experiencia del lenguaje

y del cuerpo propio como lenguaje. Imprudentemente hace de la visibilidad el elemento sensible, simple y esencial de la escritura. Principalmente esta explicación, al considerar lo audible como el medio *natural* en el que la lengua debe *naturalmente* recortar y articular sus signos instituidos, ejerciendo en él, así, su arbitrio, quita toda posibilidad a cualquier relación natural entre el habla y la escritura en el momento mismo en que la afirma. Confunde las nociones de naturaleza y de institución, de las que se sirve de modo constante, en lugar de rechazarlas deliberadamente, lo que sería sin duda necesario comenzar por hacer. Contradice por último, y en especial, la afirmación capital según la cual "lo esencial de la lengua es extraño al carácter fónico del signo lingüístico" (p. 47). Pronto nos detendremos en esta afirmación, porque en ella se transparenta lo inverso del discurso saussuriano que denuncia las "ilusiones de la escritura".

¿Qué significan estos límites y estas presuposiciones? Ante todo, que una lingüística no es *general* mientras defina su afuera y su adentro a partir de modelos lingüísticos *determinados*; mientras no distinga rigurosamente la esencia y el hecho en sus respectivos grados de generalidad. El sistema de la escritura en general no es exterior al sistema de la lengua en general, salvo si se acepta que la división entre lo exterior y lo interior pasa por el interior de lo interior o en el exterior de lo exterior, hasta el punto de que la inmanencia de la lengua esté esencialmente expuesta a la intervención de fuerzas en apariencia extrañas a su sistema. Por igual razón la escritura en general no es "imagen" o "figuración" de la lengua en general, salvo reconsiderando la naturaleza, la lógica y el funcionamiento de la imagen en el sistema del que se la querría excluir. La escritura no es signo de signo, salvo que se dijera, lo que sería profundamente verdadero, de todo signo. Si todo signo remite a un signo, y si "signo de signo" significa escritura, algunas conclusiones, que consideraremos cuando llegue el momento, se volverán inevitables. Lo que Saussure veía sin verlo, lo que sabía sin *poder* tener en cuenta, siguiendo en esto toda la tradición de la metafísica, es que un cierto modelo de escritura se ha impuesto necesaria pero provisionalmente (salvo por la infidelidad de principio, la insuficiencia de hecho y la usurpación permanente), como instrumento y técnica de representación de un sistema de lengua. Y este movimiento, único en su estilo, fue tan profundo que permitió pensar, *en la lengua*, conceptos como los de signo, técnica, representación, lengua. El sistema de lengua asociado a la escritura fonético-alfabética es aquel en el que se produjo la metafísica logocéntrica que determinó el sentido del ser como presencia. Este logocentrismo, esta

época del habla plena, puso siempre entre paréntesis, *suspendió*, reprimió, por razones esenciales, toda libre reflexión sobre el origen y el rango de la escritura, toda ciencia de la escritura que no fuese *tecnología* e *historia de una técnica*, adosadas a una mitología y a una metafórica de la escritura natural. Este logocentrismo es el que, limitando por una mala abstracción el sistema interno de la lengua en general, impide a Saussure y a la mayor parte de sus sucesores [7] determinar plena y explícitamente lo que tiene por nombre "el objeto a la vez integral y concreto de la lingüística" (p. 49).

Pero inversamente, como decíamos más arriba, es en el momento en que ya no se trata de manera expresa de la escritura, en el momento en que se ha creído cerrar un paréntesis sobre este problema, cuando Saussure libera el campo de una gramatología general. Que no sólo ya no estaría excluida de la lingüística general, sino que la dominaría y la comprendería. Entonces se percibirá que quien era arrojada fuera de las fronteras, la errante proscripta de la lingüística, nunca dejó de obsesionar al lenguaje como su primera y más íntima posibilidad. Entonces se escribe en el discurso saussuriano algo que nunca fue dicho y no es otra cosa que la escritura como origen del lenguaje. Comienza entonces una explicación profunda pero indirecta de la usurpación y las trampas condenadas en el capítulo VI, que trastrocará hasta la forma de la pregunta a la que se respondió demasiado prematuramente.

2. *El afuera ~~y~~ el adentro*

La tesis de lo *arbitrario* del signo (tan mal denominada, y no sólo por las razones que reconoce Saussure) [8] debiera impedir que se distinga radicalmente entre el signo lingüístico y el signo gráfico. Es

[7] "La faz significante de la lengua sólo puede consistir en reglas de acuerdo a las cuales es ordenada la faz fónica del acto del habla." Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, tr. franc., p. 2. Es en "Fonología y Fonética" de Jakobson y Halle (primera parte de *Fundamentos del lenguaje*, ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1967, p. 7) donde la línea fonologista del proyecto saussuriano se encuentra, parece, más sistemática y rigurosamente defendida, especialmente contra el punto de vista "algebraico" de Hjelmslev.

[8] P. 130. Más allá de los escrúpulos formulados por el mismo Saussure, puede oponerse a la tesis de lo "arbitrario del signo" todo un sistema de críticas intra-lingüísticas. Cf. Jakobson, "En busca de la esencia del lenguaje", *Diógenes*, Nº 51, y Martinet, *La lingüística sincrónica*, trad. esp., Editorial Gredos, Madrid, 1968, p. 28) Pero estas críticas no empañan —y, por otra parte, no pretenden hacerlo— la intención profunda de Saussure respecto de la discontinuidad y la inmotivación propias a la estructura si no al origen del signo.

verdad que esta tesis sólo concierne, *en el interior* de una relación pretendidamente natural entre la voz y el sentido en general, entre el orden de los significantes fónicos y el contenido de los significados ("el vínculo natural, el único verdadero, el del sonido"), a la necesidad de las relaciones entre significantes y significados determinados. Unicamente estas últimas relaciones estarían reguladas por lo arbitrario. En el interior de la relación "natural" entre los significantes fónicos y sus significados *en general*, la relación entre cada significante determinado y cada significado determinado sería "arbitraria".

Ahora bien, a partir del momento en que se considere la totalidad de los signos determinados, hablados y a fortiori escritos, como instituciones inmotivadas, se debería excluir toda relación de subordinación natural, toda jerarquía natural entre significantes u órdenes de significantes. Si "escritura" significa inscripción y ante todo institución durable de un signo (y este es el único núcleo irreductible del concepto de escritura), la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos. En este campo puede aparecer luego una cierta especie de significantes instituidos, "gráficos" en el sentido limitado y derivado de la palabra, regulados por una cierta relación con otros significantes instituidos, por lo tanto "escritos" aun cuando sean fónicos. La idea de institución —vale decir de lo arbitrario del signo— es impensable antes de la posibilidad de la escritura y fuera de su horizonte. Es decir, simplemente, fuera del horizonte mismo, fuera del mundo como espacio de inscripción, apertura a la emisión y a la *distribución* espacial de los signos, al *juego regulado* de sus diferencias, inclusive si éstas son "fónicas".

Continuaremos por un tiempo sirviéndonos de esta oposición de la naturaleza y de la institución, de *physis* y *nomos* (que también quiere decir, no hay que olvidarlo, distribución y partición regulada, precisamente, por la *ley*), a la que una meditación sobre la escritura tendría que conmover en la medida en que funciona siempre como algo sobreentendido, particularmente en el discurso de la lingüística. Entonces debemos concluir que sólo los signos llamados "naturales", a los que Hegel y Saussure denominan "símbolos", escapan a la semiología como gramatología. Pero caen con mayor motivo fuera del campo de la lingüística entendida como región de la semiología general. La tesis de lo arbitrario del signo niega indirectamente, pero sin apelación, la intención declarada de Saussure cuando expulsa la escritura a las tinieblas exteriores al lenguaje. Dicha tesis sirve para explicar una relación convencional entre el fonema y el grafema (en la escritura fonética, entre el fonema, significante-significado, y el grafema, puro signifi-

cante) pero por la misma razón impide que éste sea considerado una "imagen" de aquél. Ahora bien, era indispensable, para la exclusión de la escritura, como "sistema externo", que acuñara una "imagen", una "representación" o una "figuración", un reflejo exterior de la realidad de la lengua.

Poco importa, al menos aquí, que de hecho exista una filiación ideográfica del alfabeto. Este importante problema es muy debatido por los historiadores de la escritura. Lo que aquí interesa es que en la estructura sincrónica y en el principio sistemático de la escritura alfabética —y fonética en general— no esté implicada ninguna relación de representación "natural", ninguna relación de semejanza o de participación, ninguna relación "simbólica" en el sentido hegeliano-saussuriano, ninguna relación "iconográfica" en el sentido de Peirce.

Por lo tanto debe rechazarse, en nombre de lo arbitrario del signo, la definición saussuriana de la escritura como "imagen" —vale decir como símbolo natural— de la lengua. No se trata sólo de que el fonema sea lo *inimaginable* en sí mismo, y que ninguna visibilidad pueda *parecérsele,* sino que es suficiente tener en cuenta lo que dice Saussure de la diferencia entre el símbolo y el signo (p. 131) para no comprender cómo puede decir de la escritura, simultáneamente, que es "imagen" o "representación" de la lengua, y por otra parte definir la lengua y la escritura como "dos sistemas de signos distintos" (p. 72). Pues lo propio del signo es no ser imagen. Mediante un movimiento, que nos hace pensar en el Freud de la *Traumdeutung,* Saussure acumula así argumentos contradictorios para lograr la decisión satisfactoria: la exclusión de la escritura. En realidad, incluso en la escritura llamada fonética, el significante "gráfico" remite al fonema a través de una red con varias dimensiones, lo cual lo liga, como a todo significante, con otros significantes escritos y orales, en el interior de un sistema "total", digamos abierto a todas las posibles cargas de sentido. Es necesario partir de la posibilidad de este sistema total.

Saussure nunca pudo pensar, por lo tanto, que la escritura fuese verdaderamente una "imagen", una "figuración", una "representación" de la lengua hablada, un símbolo. Si se considera que, no obstante, tuvo necesidad de esas nociones inadecuadas para decidir sobre la exterioridad de la escritura, se debe concluir que todo un estrato de su discurso, la intención del capítulo VI ("Representación de la lengua por la escritura"), no era científico. Al decir esto no nos referimos, en primer término, a la intención o a la motivación de Ferdinand de Saussure, sino a toda la tradición no-crítica de la que es aquí heredero. ¿A qué zona del discurso pertenece este extraño funcionamiento de la

argumentación, esta coherencia del deseo produciéndose de manera casi onírica —pero ella esclarece el sueño antes que dejarse esclarecer por él— a través de una lógica contradictoria? ¿Cómo se articula este funcionamiento con el conjunto del discurso teórico a través de toda la historia de la ciencia? Mejor aún, ¿cómo trabaja, desde el interior, el concepto de ciencia? Sólo cuando este problema haya sido elaborado —si algún día lo es—, cuando se hayan determinado, fuera de toda psicología (así como de toda ciencia del hombre) y fuera de la metafísica (que actualmente puede ser "marxista" o "estructuralista"), los conceptos requeridos por este funcionamiento, cuando se esté en condiciones de respetar todos los niveles de generalidad y de inclusión, sólo entonces se podrá plantear rigurosamente el problema de la pertenencia articulada de un texto (teórico o de otro tipo) a un conjunto: por ejemplo la situación del texto saussuriano, al cual momentáneamente sólo consideramos, esto es muy claro, como un índice atrayente en una situación determinada, sin pretender disponer aún de los conceptos requeridos por el funcionamiento de que acabamos de hablar. Nuestra justificación sería la siguiente: este índice y algunos otros (de una manera general el tratamiento del concepto de escritura) nos ofrecen ya el medio seguro para comenzar la desconstrucción de la *mayor totalidad* —el concepto de *episteme* y la metafísica logocéntrica— dentro de la cual se han producido, sin plantear nunca el problema radical de la escritura, todos los métodos occidentales de análisis, de explicación, de lectura o de interpretación.

Es necesario pensar ahora que la escritura es, al mismo tiempo, más externa al habla, no siendo su "imagen" o su "símbolo", y más interna al habla, que en sí misma es ya una escritura. Antes de estar ligada a la incisión, al grabado, al dibujo o a la letra, a un significante que en general remitiría a un significante significado por él, el concepto de grafía implica, como la posibilidad común a todos los sistemas de significación, la instancia de la *huella instituida*. En adelante nuestro esfuerzo apuntará a extraer lentamente estos dos conceptos al discurso clásico, del que necesariamente los tomamos. Este esfuerzo será laborioso y sabemos a priori que su eficacia nunca será pura y absoluta.

La huella instituida es "inmotivada" pero no caprichosa. Al igual que la palabra "arbitrario", según Saussure, ella "No debe dar la idea de que el significante depende de la libre elección del hablante" (p. 131). Simplemente no tiene ningún "vínculo natural" con el significado en la realidad. La ruptura de este "vínculo natural" cuestiona, para nosotros, la idea de naturalidad, más que la de vínculo. Por

eso la palabra "institución" no debe interpretarse demasiado apresuradamente dentro del sistema de las oposiciones clásicas.

No puede pensarse la huella instituida sin pensar la retención de la diferencia en una estructura de referencia donde la diferencia aparece *como tal* y permite así una cierta libertad de variación entre los términos plenos. La ausencia de *otro* aquí-ahora, de otro presente trascendental, de *otro* origen del mundo apareciendo como tal, presentándose como ausencia irreductible en la presencia de la huella, no es una fórmula metafísica que sustituiría un concepto científico de la escritura. Esta fórmula, a la par que la negación de *la* metafísica en sí misma, describe la estructura implicada por lo "arbitrario del signo", desde el momento en que se piensa su posibilidad más acá de la oposición derivada entre naturaleza y convención, símbolo y signo, etc. Estas oposiciones no tienen sentido sino a partir de la posibilidad de la huella. La "inmotivación" del signo requiere una síntesis en la que lo totalmente otro se anuncia como tal —sin ninguna simplicidad, ninguna identidad, ninguna semejanza o continuidad— dentro de lo que no es él. *Se anuncia como tal*: he aquí toda la *historia*, a partir de lo que la metafísica ha determinado como lo "no-viviente" hasta la conciencia, pasando por todos los niveles de la organización animal. La huella, donde se marca la relación con lo otro, articula su posibilidad sobre todo el campo del ente, que la metafísica ha determinado como ente-presente a partir del movimiento ocultado de la huella. Es necesario pensar la huella antes que el ente. Pero el movimiento de la huella está necesariamente ocultado, se produce como ocultación de sí. Cuando lo otro se anuncia como tal, se presenta en la disimulación de sí. Esta formulación no es teológica, como podría creerse con cierta precipitación. Lo "teológico" es un momento determinado dentro del movimiento total de la huella. El campo del ente, antes de ser determinado como campo de presencia, se estructura según las diversas posibilidades —genéticas y estructurales— de la huella. La presentación de lo otro como tal, es decir, la disimulación de su "como tal", ha comenzado desde un principio y ninguna estructura del ente le escapa.

Por esta razón el movimiento de la "inmotivación" pasa de una estructura a otra cuando el "signo" franquea la etapa del "símbolo". Es en un cierto sentido, y de acuerdo a una cierta estructura determinada del "como tal", que se está autorizado a decir que aún no hay inmotivación en lo que Saussure llama el "símbolo" y que —al menos provisoriamente, dice— no interesa a la semiología. La estructura general de la huella inmotivada hace comunicar, en la misma posibilidad y sin que pueda separárselos más que mediante la abstracción,

la estructura de la relación con lo otro, el movimiento de la temporalización y el lenguaje como escritura. Sin remitir a una "naturaleza", la inmotivación de la huella es siempre *devenida*. No hay, a decir verdad, una huella inmotivada: la huella es indefinidamente su propio devenir-inmotivado. En lenguaje saussuriano sería necesario decir lo que no dice Saussure: no hay símbolo y signo, sino un devenir-signo del símbolo.

Además, como es obvio, la huella de la que hablamos no es más *natural* (no es la marca, el signo natural o el índice en un sentido husserliano) que *cultural*, ni más física que psíquica, ni más biológica que espiritual. Es aquello a partir de lo cual es posible un devenir-inmotivado del signo, y con él todas las oposiciones ulteriores entre la *physis* y su otro.

En su proyecto de semiótica Peirce parece haber estado más atento que Saussure a la irreductibilidad de este devenir-inmotivado. En su terminología, es de un devenir-inmotivado del *símbolo* de lo que se debe hablar, puesto que la noción de símbolo desempeña un papel análogo al del signo que Saussure opone, precisamente, al símbolo:

> "Symbols grow. Thy come into being by development out of other signs, particularly from icons, or from mixed signs partaking of the nature of icons and symbols. We think only in signs. These mental signs are of mixed nature; the symbol parts of them are called concepts. If a man makes a new symbol, it is by thoughts involving concepts. So it is only out of symbols thas a new symbol can grow. Omne symbolum de symbolo." [9]

Peirce hace justicia a dos exigencias aparentemente incompatibles. La falta sería aquí sacrificar una a la otra. Es necesario reconocer el enraizamiento de lo simbólico (en el sentido de Peirce: de lo "arbitrario del signo") en lo no-simbólico, en un orden de significación anterior y ligado: *Symbols grow. They come into being by development out of other signs, particularly from icons, or from mixed signs...*" Pero este enraizamiento no debe comprometer la originalidad estructural del campo simbólico, la autonomía de un dominio, de una producción y de un juego: *So it is only out of symbols that a new symbol can grow. Omne symbolum de symbolo.*

Pero en los dos casos el enraizamiento genético remite de signo a signo. Ningún suelo de no-significación —ya sea que se lo entienda como insignificancia o como intuición de una verdad presente— se extiende, para fundarlo, bajo el juego y el devenir de los signos. La

[9] *Elements of logic*, Libro II, p. 302.

semiótica ya no depende de una lógica. La lógica, según Peirce, sólo es una semiótica: "La lógica, en su sentido general, sólo es, como creo haberlo demostrado, otro nombre para la semiótica (σημεωτνχη), la doctrina casi necesaria, o formal, de los signos." Y la lógica en un sentido clásico, la lógica "propiamente dicha", la lógica no-formal dominada por el valor de verdad, sólo ocupa en esta semiótica un nivel determinado y no fundamental. Lo mismo que en Husserl (pero la analogía, aun cuando haga pensar mucho, se detendría aquí y es necesario manejarla con prudencia), el nivel más bajo, la fundación de posibilidad de la lógica (o semiótica) corresponde al proyecto de la *Grammatica speculativa* de Thomas de Erfurt, abusivamente atribuida a Duns Scoto. Al igual que Husserl, Peirce se refiere expresamente a ella. Se trata de elaborar, en ambos casos, una doctrina formal de las condiciones a las que debe satisfacer un discurso para tener un sentido, para "querer decir", inclusive si es falso o contradictorio. La morfología general de ese querer-decir[10] *(Bedeutung, meaning)* es independiente de toda lógica de la verdad.

"La ciencia de la semiótica tiene tres ramas. La primera es denominada por Duns Scoto *grammatica speculativa*. Nosotros podremos llamarla *gramática pura*. La misma tiene por tarea determinar aquello que debe ser verdadero del representamen utilizado por todo espíritu científico para que pueda expresar algún sentido (*any meaning*). La segunda es la lógica propiamente dicha. Es la ciencia de aquello que es casi necesariamente verdadero de los representamina de toda inteligencia científica para que ella pueda tener un *objeto* cualquiera, vale decir ser verdadera. En otros términos, la lógica propiamente dicha es la ciencia formal de las condiciones de la verdad de la representación. A la tercera rama la denominaría, imitando la manera de Kant cuando restaura viejas asociaciones de palabras instituyendo una nomenclatura para las concepciones nuevas, *retórica pura*. La misma tiene por objeto determinar las leyes según las cuales, en toda inteligencia científica, un signo da nacimiento a otro signo y, más especialmente, según las cuales un pensamiento engendra otro".[11]

Peirce va muy lejos en dirección a lo que hemos denominado anteriormente la des-construcción del significado trascendental, el cual, en uno u otro momento, pondría un término tranquilizante a la remisión de signo a signo. Hemos identificado el logocentrismo y la metafísica de la presencia como el deseo exigente, poderoso, sistemático e irreprimible de dicho significado trascendental. Ahora bien, Peirce considera

[10] Justificamos esta traducción de *Bedeuten* por "querer decir", en *La voix et le phénomène*.
[11] *Philosophical writings*, cap. 7, p. 99.

lo indefinido de esta remisión como el criterio que permitiría reconocer que se trata de un sistema de signos. *Lo que inaugura el movimiento de la significación es lo que hace imposible su interrupción. La cosa misma es un signo.* Proposición inaceptable para Husserl, cuya fenomenología permanece por tal motivo —es decir en su "principio de los principios"—, como la restauración más radical y más crítica de la metafísica de la presencia. La diferencia entre la fenomenología de Husserl y la de Peirce es fundamental, pues concierne a los conceptos de signo y de manifestación de la presencia, a las relaciones entre la representación y la presentación originaria de la cosa misma (la verdad). En relación con este punto Peirce está sin duda más próximo del inventor de la palabra *fenomenología*: Lambert se proponía en efecto "reducir la *teoría de las cosas* a la *teoría de los signos*". Según la "faneroscopia" o "fenomenología" de Peirce, la *manifestación* en sí misma no revela una presencia, sino que constituye un signo. Se puede leer en los *Principles of phenomenology* que "la idea de *manifestación* es la idea de un signo". [12] Por consiguiente no hay una fenomenalidad que reduzca el signo o el representante para dejar brillar, al fin, a la cosa significada en la luminosidad de su presencia. La denominada "cosa misma" es desde un comienzo un *representamen* sustraído a la simplicidad de la evidencia intuitiva. El *representamen* sólo funciona suscitando un *interpretante* que se convierte a su vez en un signo y así hasta el infinito. La identidad consigo mismo del significado se oculta y desplaza sin cesar. Lo propio del *representamen* es ser él y otro, producirse como una estructura de referencia, distraerse de sí. Lo propio del *representamen* es no ser *propio*, vale decir absolutamente *próximo* de sí (*prope, proprius*). Ahora bien, lo *representado* es desde un principio un *representamen*. Definición del signo:

> "*Anything wich determines something else (its interpretant) to refer to an object to wich itself refers (its object) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign, and so on ad infinitum*... If the series of successive interpretants comes to an end, the sign is thereby rendered imperfect, at least". [13]

Por lo tanto sólo hay signos desde que hay sentido. *We think only in signs.* Lo cual se reduce a arruinar la noción de signo en el mismo momento en que, como en Nietzsche, su exigencia es reconocida en la plenitud de su derecho. Se podría llamar *juego* a la ausencia de signi-

[12] P. 93. Recordemos que Lambert oponía la fenomenología a la aleteiología.
[13] *Elements of logic,* L. 2, p. 302.

ficado trascendental como ilimitación del juego, vale decir como conmoción de la onto-teología y de la metafísica de la presencia. No es sorprendente que la causa de esta conmoción, trabajando la metafísica desde su origen, se deje *nombrar como tal* en la época en que, negándose a vincular la lingüística a la semántica (lo que hacen aún todos los lingüistas europeos, desde Saussure a Hjelmslev), expulsando el problema del *meaning* fuera de sus investigaciones, algunos lingüistas norteamericanos se refieren permanentemente al modelo del juego. Será necesario pensar aquí que la escritura es el juego en el lenguaje. El *Fedro* (277 e) condenaba precisamente la escritura como juego —*paidia*— y oponía este infantilismo a la gravedad seria y adulta (*spoudé*) del habla. Este *juego*, pensado como la ausencia de significado trascendental, no es un juego *en el mundo*, como lo ha definido siempre para *contenerlo*, la tradición filosófica, y como lo piensan también los teóricos del juego (o aquellos que, después y más allá de Bloomfield, remiten la semántica a la psicología o a cualquier otra disciplina regional). Para pensar radicalmente el juego es necesario, por lo tanto, primero *agotar* seriamente la problemática ontológica y trascendental, atravesar paciente y rigurosamente la pregunta por el sentido del ser, del ser del ente y del origen trascendental del mundo —de la mundaneidad del mundo—, seguir efectivamente y hasta el fin el movimiento crítico de los problemas husserlianos y heideggerianos, conservarles su eficacia y su legibilidad. Aunque fuera bajo una tachadura, a falta de la cual los conceptos de juego y de escritura a los que se haya recurrido permanecerán aprehendidos en límites regionales y en un discurso empirista, positivista o metafísico. La defensa que los sostenedores de semejante discurso opondrían entonces a la tradición pre-crítica y a la especulación metafísica, sólo sería la representación mundana de su propia operación. Por lo tanto es el *juego del mundo* lo que es necesario pensar *ante todo*: antes de tratar de comprender todas las formas de juego en el mundo.[14]

Desde la apertura del juego estamos en el devenir-inmotivado del símbolo. Ante este devenir también la oposición de lo diacrónico y de lo sincrónico es derivada. La misma no podría informar con pertinencia una gramatología. La inmotivación de la huella debe ser ahora

[14] Es a Nietzsche, evidentemente, a quien nos remiten aún estos temas presentes en el pensamiento de Heidegger (cf. *La chose*, 1950. Trad. franc. en *Essais et conférences*, pp. 214 y sgts. *Le principe de raison*, 1955/1966, trad. franc. pp. 240 y sgts.), de Fink (*Le jeu comme symbole du monde*, 1960) y, en Francia, de K. Axelos (*Vers la pensée planétaire*, 1964 y *Einführung in ein künftiges Denken*, 1966).

oída como una operación y no como un estado, como un movimiento activo, una des-motivación, y no como una estructura dada. Ciencia de lo "arbitrario del signo", ciencia de la inmotivación de la huella, ciencia de la escritura antes del habla y en el habla: la gramatología cubriría así el campo más vasto, en cuyo interior la lingüística dibujaría por abstracción su propio espacio, con los límites que Saussure prescribe a su sistema interno y que sería necesario volver a examinar prudentemente en cada sistema habla/escritura a través del mundo y la historia.

Mediante una sustitución que no sería sólo verbal, tendría que reemplazarse *semiología* por *gramatología* en el programa del *Curso de lingüística general*:

"Nosotros la llamaremos [gramatología]... Puesto que todavía no existe, no se puede decir qué es lo que ella será; pero tiene derecho a la existencia, y su lugar está determinado de antemano. La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general. Las leyes que la [gramatología] descubra serán aplicables a la lingüística" (p. 60).

El interés de esta sustitución no será sólo el de ofrecer a la teoría de la escritura la envergadura necesaria contra la represión logocéntrica y la subordinación a la lingüística. Liberará el proyecto semiológico mismo de lo que, pese a su mayor extensión teórica, permanecía informado por la lingüística, se ordenaba en relación con ella como su centro y a la vez su telos. *Aunque la semiología fuese en efecto más general y más comprensiva que la lingüística, continuaba regulándose por el privilegio de uno de sus sectores. El signo lingüístico permanecía ejemplar para la semiología,* la dominaba como el signo-maestro y como el modelo generador: el "patrón".

"Se puede, pues, decir, escribe Saussure, que los signos enteramente arbitrarios son los que mejor realizan el ideal del procedimiento semiológico; por eso la lengua, el más complejo y el más extendido de los sistemas de expresión, es también el más característico de todos; en este sentido la lingüística puede erigirse en *el patrón* * *general de toda semiología,* aunque la lengua no sea más que un sistema particular" (p. 131. La bastardilla es nuestra).

De esta manera, considerando el orden de dependencia prescripto por Saussure, invirtiendo aparentemente la relación de la parte con el todo, Barthes realiza, en verdad, la más profunda intención del *Curso*:

* Alonso traduce aquí "patrón" por modelo [N. del T.].

"En resumen, es necesario admitir desde ahora la posibilidad de invertir algún día la proposición de Saussure: la lingüística no es una parte, incluso privilegiada, de la ciencia general de los signos, es la semiología la que es una parte de la lingüística." [15]

Esta inversión coherente, al someter la semiología a una "translingüística", conduce a su plena explicitación una lingüística históricamente dominada por la metafísica logocéntrica, para la cual, en efecto, no hay, no tendría que haber "sentido, salvo nombrado" (*ibid*). Dominada por la supuesta "civilización de la escritura" en la que vivimos, civilización de la supuesta escritura fonética, vale decir del logos donde el sentido del ser está, en su telos, determinado como parusía. Para describir el *hecho y la vocación de la significación* en la clausura de esta época y de esta civilización en camino de desaparecer en su misma universalización, la inversión barthiana es fecunda e indispensable.

Tratemos ahora de ir más allá de estas consideraciones formales y arquitectónicas. Preguntémonos, de una manera más íntima y concreta, en qué medida la lengua no es sólo una especie de escritura, "comparable a la escritura" —dice curiosamente Saussure (p. 60)—, sino una especie *de* la escritura. O mejor aún, pues las relaciones no son aquí de extensión y de frontera, una posibilidad fundada en la posibilidad general de la escritura. Al mostrarlo se dará cuenta, simultáneamente, de la pretendida "usurpación", la que no pudo ser un accidente desgraciado. Ella supone, por el contrario, una raíz común y por ello excluye la semejanza de la "imagen", la derivación o la reflexión representativa. Y de esta manera se conducirá a su verdadero sentido, a su primera posibilidad, la analogía aparentemente inocente y didáctica que hace decir a Saussure:

"La lengua es un sistema de signos que expresan ideas, y por eso *comparable a la escritura*, al alfabeto de los sordomudos, a los ritmos simbólicos, a las formas de cortesía, a las señales militares, etcétera. Sólo que es el más importante de todos esos sistemas (p. 60. La bastardilla es nuestra).

Ya no es más un azar si ciento treinta páginas más adelante, en el momento de explicar la *diferencia fonica* como condición del *valor* lingüístico ("considerado en su aspecto material" [16]), debe aún tomar del ejemplo de la escritura toda su fuerza pedagógica:

[15] *Communications*, 4, p. 2. (Trad. castellana Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.)

[16] "Si la parte conceptual del valor está constituida únicamente por sus

"como idéntico estado de cosas en ese otro sistema de signos que es la escritura, lo tomaremos como término de comparación para aclarar toda esta cuestión" (p. 202).

Siguen cuatro rúbricas demostrativas que toman todos sus esquemas y todo su contenido de la escritura.[17]

Es necesario por consiguiente oponer decididamente Saussure a sí mismo. Antes de ser o no ser "anotado", "representado", "figurado" en una "grafía", el signo lingüístico implica una escritura originaria. En adelante no es a la tesis de lo arbitrario del signo lingüístico a la que haremos referencia, sino a la tesis que le es asociada por Saussure como un correlato indispensable y que más bien nos parece que funda la primera: la tesis de la *diferencia* como fuente de valor lingüístico.[18]

¿Cuáles son, desde el punto de vista gramatológico, las consecuencias de este tema hoy tan bien conocido (y al que ya Platón en el *Sofista* le había dedicado algunas reflexiones...)?

Puesto que nunca la diferencia es en sí misma, y por definición, una plenitud sensible, su necesidad contradice la afirmación de una esencia naturalmente fónica de la lengua. Niega simultáneamente la pretendida

conexiones y diferencias con los otros términos de la lengua, otro tanto se puede decir de su parte material. Lo que importa en la palabra no es el sonido por sí mismo, sino las diferencias fónicas que permiten distinguir esas palabras de todas las demás, pues ellas son las que llevan la significación... nunca podrá un fragmento de lengua estar fundado, en último análisis, en otra cosa que en su no-coincidencia con el resto (pp. 199/200).

[17] "Como idéntico estado de cosas se comprueba en ese otro sistema de signos que es la escritura, lo tomaremos como término de comparación para aclarar toda esta cuestión. De hecho:

1º, los signos de la escritura son arbitrario ; ninguna conexión por ejemplo, hay entre la letra *t* y el sonido que designa.

2º, el valor de las letras es puramente negativo y diferencial; así una misma persona puede escribir la *t* con variantes tales como *t t t*. Lo único esencial es que ese signo no se confunda en su escritura con el de la *l*, de la *d*, etc.

3º, los valores de la escritura no funcionan más que por su oposición recíproca en el seno de un sistema definido, compuesto de un número determinado de letras. Este carácter, sin ser idéntico al segundo, está ligado a él estrechamente, porque ambos dependen del primero. Siendo el signo gráfico arbitrario, poco importa su forma, o, mejor, sólo tiene importancia en los límites impuestos por el sistema.

4º, el medio de producción del signo es totalmente indiferente, porque no interesa al sistema (eso se deduce también de la primera característica). Escribamos las letras en blanco o en en negro, en hueco o en relieve, con una pluma o con unas tijeras, eso no tiene importancia para la significación" (pp. 202/203).

[18] "*Arbitrario* y *diferencial* son dos cualidades correlativas" (p. 200).

dependencia natural del significante gráfico. Esta es una consecuencia que incluso Saussure extrae contra las premisas que definen el sistema interno de la lengua. Ahora debe excluir lo que le había permitido excluir la escritura: el sonido y su "vínculo natural" con el sentido. Por ejemplo:

"lo esencial de la lengua —ya lo veremos— es extraño al carácter fónico del signo lingüístico" (p. 47).

Y en un parágrafo consagrado a la diferencia:

"Por lo demás, es imposible que el sonido, elemento material, pertenezca por sí a la lengua. Para la lengua no es más que una cosa secundaria, una materia que pone en juego. Todos los valores convencionales presentan este carácter de no confundirse con el elemento tangible que les sirve de soporte..." "...en su esencia [el significante lingüístico], de ningún modo es fónico, es incorpóreo, constituido, no por su sustancia material, sino únicamente por las diferencias que separan su imagen acústica de todas las demás" (p. 201).

"Lo que de idea o de materia fónica hay en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos" (p. 203).

Sin esta reducción de la materia fónica, la distinción entre lengua y habla, decisiva para Saussure, no tendría ningún rigor. Lo mismo sucedería con las oposiciones que se derivan de ella, entre código y mensaje, esquema y uso, etc. En conclusión: "... la fonología, en cambio —hay que repetirlo—, no es [de la ciencia de la lengua] más que una disciplina auxiliar y no se refiere más que al habla" (p. 84). El habla se extrae, por lo tanto, de ese fondo de escritura, notada o no, que es la lengua; y es aquí donde debe meditarse la connivencia entre ambas "fijezas". La reducción de la *phoné* revela esta connivencia. Lo que Saussure dice, por ejemplo, del signo en general, y que confirma por medio de la escritura, vale también para la lengua: "La continuidad del signo en el tiempo; unida a la alteración en el tiempo, es un principio de semiología general; y su confirmación se encuentra en los sistemas de escritura, en el lenguaje de los sordomudos, etcétera" (p. 143).

La reducción de la sustancia fónica no sólo permite distinguir entre la fonética por una parte (y con mayor razón la acústica o la fisiología de los órganos fonadores) y la fonología por otra, sino que también hace de la fonología una "disciplina auxiliar". La dirección señalada aquí por Saussure va más allá del fonologismo de sus seguidores en este punto: Jakobson, en efecto, juzga imposible e ilegí-

tima la indiferencia a la sustancia fónica de la expresión. Critica así la glosemática de Hjelmslev, que requiere y practica la neutralización de la sustancia sonora. En el texto citado más arriba Jakobson y Halle sostienen que la "exigencia teórica" de una investigación de los invariantes que ponga entre paréntesis la sustancia sonora (como contenido empírico y contingente) es:

1. *Impracticable*, porque, como "lo señala Eli Fischer-Jorgensen", "se tiene en cuenta la sustancia sonora en cada etapa del análisis". Pero ¿es esta una "turbadora contradicción" como lo quieren Jakobson y Halle? ¿No se puede tener en cuenta, como de un hecho que sirva de ejemplo, lo que hacen los fenomenólogos que tienen siempre necesidad, y lo mantienen presente, de un contenido empírico ejemplar en la lectura de una esencia que es de derecho independiente?

2. *Inadmisible de derecho*, porque no se puede considerar que "en el lenguaje la forma se opone a la sustancia como la constante a la variable". Es en el transcurso de esta segunda demostración que reaparecen las fórmulas literalmente saussurianas con motivo de las relaciones entre habla y escritura; el orden de la escritura es el orden de la exterioridad, de lo "ocasional", de lo "accesorio", de lo "auxiliar", de lo "*parasitario*" (p. 26). (La bastardilla es nuestra.) La argumentación de Jakobson y Halle recurre a la génesis factual e invoca la secundariedad de la escritura en un sentido corriente: "Sólo después de dominar el lenguaje hablado se aprende a leer y escribir." Aun suponiendo que esta proposición del sentido común esté rigurosamente probada, lo que nosotros no creemos (cada uno de dichos conceptos esconde inmensos problemas), sería necesario asegurarse de su pertinencia en la argumentación. Inclusive si el "después" fuera aquí una representación fácil, si se supiera claramente lo que se piensa y se dice al asegurar que se aprende a escribir *después* de haber aprendido a hablar, ¿acaso esto será suficiente para concluir en el carácter parasitario de lo que viene "después"? ¿Y qué es un parásito? ¿Y si precisamente la escritura fuese la que nos obliga a reconsiderar nuestra lógica del parásito?

En otro momento de la crítica Jakobson y Halle recuerdan la imperfección de la representación gráfica; esta imperfección reside en las "estructuras absolutamente desemejantes de letras y fonemas":

"Las letras nunca reproducen los diferentes rasgos distintivos en que se basa la trama fonética, o lo hacen sólo parcialmente, e invariablemente desdeñan la relación estructural que existe entre éstos" (p. 26)

Lo hemos sugerido más arriba: La desemejanza radical de los dos elementos —gráfico y fónico— ¿no excluye acaso la derivación? ¿La inadecuación de la representación gráfica no concierne sólo a la escritura alfabética común, a la que no se refiere esencialmente el formalismo glosemático? Por último, si se acepta toda la argumentación fonologista presentada así, es necesario aun reconocer que opone un concepto "científico" del habla a un concepto vulgar de la escritura. Lo que queremos demostrar es que no puede excluirse la escritura de la experiencia general de la "relación estructural que existe entre éstos [rasgos distintivos]". Lo cual lleva a modificar el concepto de escritura.

Por último, si el análisis jakobsoniano es en este punto fiel a Saussure, ¿no lo es especialmente al Saussure del *Capítulo VI*? ¿Hasta qué punto habría sostenido Saussure la inseparabilidad de la materia y de la forma, que permanece como el argumento más importante de Jakobson y Halle (p. 26)? Esta pregunta podría repetirse a propósito de la posición de A. Martinet, quien en este debate sigue al pie de la letra el *Capítulo VI* del *Curso*.[19] Y únicamente el *Capítulo VI*, del

[19] Esta fidelidad literal se expresa:

1º En la exposición crítica de la tentativa de Hjelmslev ("Au sujet des fondements de la théorie linguistique de L. Hjelmslev", en el *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t. 42, p. 40): "Hjelmslev es perfectamente lógico consigo mismo cuando declara que un texto escrito tiene, para el lingüista, exactamente el mismo valor que un texto hablado, porque la elección de la sustancia no importa. Se niega, incluso, a admitir que la sustancia hablada sea primitiva y la sustancia escrita derivada. Parece que bastaría con hacerle observar que, salvo algunas excepciones patológicas, todos los hombres hablan y pocos son los que saben escribir, o, incluso, que los niños saben hablar mucho tiempo antes de aprender a escribir. *Por lo tanto no insistiremos más.*" (La bastardilla es nuestra.)

2º En los *Elementos de lingüística general*, todo cuyo capítulo sobre el carácter vocal del lenguaje retoma los argumentos y las palabras del capítulo VI del *Curso*: "Se aprende a hablar antes de aprender a leer; la lectura viene a doblar la palabra, *jamás al contrario*" (*op. cit.* trad. esp. Editorial Gredos, Madrid, 1965, p. 13). (La bastardilla es nuestra. Esta proposición nos parece masivamente discutible, e incluso en el nivel de la experiencia común que tiene en esta argumentación fuerza de ley.) A. Martinet concluye: "El estudio de la escritura representa una disciplina distinta de la lingüística, aunque, prácticamente, es uno de sus anexos. Así, pues, el lingüista hace abstracción, por principio, de los hechos de grafía" (p. 13). Se ve cómo funcionan dichos conceptos de *anexo* y de *abstracción*: la escritura y su ciencia son extrañas pero no independientes, lo cual no les impide ser, inversamente, inmanentes pero no esenciales. Lo suficientemente *fuera* como para no afectar la intégridad de la lengua *en sí misma*, en su pura y original identidad consigo, en su propiedad; lo suficientemente *adentro* como para no tener derecho a ninguna independencia práctica o epistemológica. Y recíprocamente.

3º En "La palabra" (ya citada): "...es precisamente del enunciado oral

que A. Martinet disocia *expresamente* la doctrina de lo que, en el *Curso*, borra el privilegio de la sustancia fónica. Después de haber explicado por qué "una lengua muerta con ideografía perfecta", vale decir una comunicación que pasaría por el sistema de una escritura generalizada, "no podría tener ninguna autonomía real", y por qué, *sin embargo*, "Un sistema de este tipo sería algo tan particular, que se puede comprender perfectamente que los lingüistas *desean excluirlo* del campo de su ciencia" (*La lingüística sincrónica*, p. 26. La bastardilla es nuestra), A Martinet critica a aquellos que, continuando a un determinado Saussure, ponen en duda el carácter esencialmente fónico del signo lingüístico:

"Muchos pensarán dar la razón a Saussure, que enuncia que 'lo esencial de la lengua... es extraño al carácter fónico del signo lingüístico', y, superando la enseñanza del maestro, declarar que el signo lingüístico no tiene necesariamente este carácter fónico" (p. 26).

Sobre este punto preciso no se trata de "superar" la enseñanza del maestro sino de seguirlo y prolongarlo. No hacerlo ¿no es atenerse a lo que, en el *Capítulo VI*, limita masivamente la investigación formal o estructural y contradice las adquisiciones más indiscutibles de la doctrina saussuriana? ¿Para evitar "superar" no se corre el riesgo de volver atrás?

Creemos que la escritura generalizada no es sólo la idea de un sistema a inventar, de una característica hipotética o de una posibilidad futura. Pensamos, por el contrario, que la lengua oral pertenece ya a esta escritura. Pero esto supone una modificación del concepto de escritura que por ahora no hacemos más que anticipar. Suponiendo, incluso, que no se dé ese concepto modificado, que se considere un sistema de escritura pura como una hipótesis para el futuro o como una hipótesis de trabajo, ¿un lingüista debe, frente a esta hipótesis, negarse los medios para pensarla y para integrar la formulación en su discurso teórico? Si la mayor parte lo rechazan de hecho, ¿crea esto un derecho teórico? Es lo que parece pensar A. Martinet; después de haber elaborado una hipótesis de lenguaje puramente "dactilológico", escribe:

"Hay que reconocer que el paralelismo entre esta "dactilología" y la fonología es completo, tanto en materia sincrónica como diacrónica, y que podría

del que hay que partir siempre para comprender la naturaleza real del lenguaje humano" (p. 50).

4º Por último, y en especial, en "La doble articulación del lenguaje", en *La lingüística sincrónica*, trad. cit., pp. 9 y sgts. y pp. 19 y sgts.

utilizarse para la primera la terminología usual para la segunda, salvo, por supuesto, cuando los términos tienen una referencia a la sustancia fónica. Es evidente que, si no deseamos excluir del terreno lingüístico los sistemas del tipo que acabamos de imaginar, es muy importante modificar la terminología tradicional referente a la articulación de los significantes, de modo que eliminemos toda referencia a la sustancia fónica, como lo hace Louis Hjelmslev cuando usa "cenema" y "cenemática" en vez de "fonema" y "fonología". *Sin embargo, es comprensible que la mayoría de los lingüistas vacilen en modificar de arriba abajo el edificio terminológico tradicional sólo por la ventaja teórica de poder incluir en el campo de su ciencia sistemas puramente hipotéticos. Habría que convencer a quienes se avienen a tener en cuenta tal revolución* de que, en los sistemas lingüísticos atestiguados, no hay por qué considerar que la sustancia fónica de las unidades de expresión les concierne directamente" (pp. 27/28. La bastardilla es nuestra).

Una vez más, no dudamos del valor de estos argumentos fonologistas cuyos presupuestos hemos tratado más arriba de hacer surgir. Desde el momento en que dichos presupuestos se asumen, sería absurdo volver a introducir por confusión la escritura derivada en el campo del lenguaje oral y en el interior del sistema de esta derivación. Sin escapar al etnocentrismo se mezclarían todas las fronteras en el interior de su esfera de legitimidad. Por lo tanto no se trata aquí de rehabilitar la escritura en un sentido estricto, ni de invertir el orden de dependencia cuando es evidente. El fonologismo no sufre ninguna objeción en tanto se conserven los conceptos corrientes de habla y escritura que forman el sólido tejido de su argumentación. Conceptos corrientes, cotidianos y, por añadidura, lo cual no es contradictorio, habitados por una vieja historia, limitados por fronteras poco visibles pero, por otra parte, más rigurosas.

Más bien querríamos sugerir que la pretendida derivación de la escritura, por real y masiva que sea, no ha sido posible sino con una condición: que el lenguaje "original", "natural", etc., no haya existido nunca, que nunca haya sido intacto, intocado por la escritura, que él mismo haya sido siempre una escritura. Archi-escritura cuya necesidad queremos indicar aquí y esbozar el nuevo concepto; y que sólo continuamos llamando escritura porque comunica esencialmente con el concepto vulgar de escritura. Este no ha podido imponerse históricamente sino mediante la disimulación de la archi-escritura, mediante el deseo de un habla que expulsa su otro y su doble y trabaja en la reducción de su diferencia. Si persistimos en llamar escritura a esta diferencia es porque, en el trabajo de represión histórica, la escritura estaba por su situación destinada a significar la más temible de las diferencias. Era lo ue amenazaba desde más cerca el deseo

del habla viva, lo que la *hería* desde adentro y desde su comienzo. Y la diferencia, lo probaremos progresivamente, no puede pensarse sin la *huella.*

Esta archi-escritura, aun cuando el concepto sea suscitado por los temas de lo "arbitrario del signo" y de la diferencia, no puede, nunca podrá ser reconocida como *objeto* de una *ciencia.* Es lo que no puede dejarse reducir a la forma de la *presencia.* Ahora bien, ésta dirige toda objetividad del objeto y toda relación de saber. Es por esto que lo que estaríamos tentados a considerar después del *Curso* como un "progreso" que conmovería retroactivamente las posiciones no-críticas del *Capítulo VI,* nunca deja lugar a un nuevo concepto "científico" de la escritura.

¿Puede decirse lo mismo del algebrismo de Hjelmslev, que extrajo, sin lugar a dudas, las consecuencias más rigurosas de ese progreso?

Los *Principes de grammaire générale* (1928) disociaban en la doctrina del *Curso* el principio fonologista y el principio de la diferencia. Extraían un concepto de *forma* que permitía distinguir entre la diferencia formal y la diferencia fónica, y esto en el propio interior de la lengua "hablada" (p. 117). La gramática es independiente de la semántica y de la fonología (p. 118).

Esta independencia es el principio esencial de la glosemática como ciencia formal de la lengua. Su formalidad supone que "no hay ninguna conexión necesaria entre los sonidos y el lenguaje".[20] Esta formalidad es por sí misma la condición de un análisis puramente funcional. La idea de función lingüística y de unidad puramente lingüística —el glosema— no excluye, por lo tanto, sólo la consideración de la sustancia de la expresión (sustancia material), sino también la sustancia del contenido (sustancia inmaterial). "Porque la lengua es una forma y no una sustancia (F. de Saussure), los glosemas son, por definición, independientes de la sustancia, inmaterial (semántica, psicológica y lógica) y material (fónica, gráfica, etc.)".[21] El estudio del funcionamiento de la lengua, de su *juego,* supone que se coloca entre paréntesis la sustancia del *sentido* y, entre otras sustancias posibles, la del sonido. La unidad del sonido y del sentido es aquí, como lo proponíamos anteriormente, el tranquilizador cierre del juego.

[20] *On the Principles of Phonematics,* 1935, Proceedings of the Second International Congress of Phonetic Sciences, p. 51.

[21] L. Hjelmslev y H. J. Uldall, *Etudes de linguistique structurale organisées au sein du Cercle linguistique de Copenhague* (Bulletin 11, 35, pp. 13 y sgts.).

Hjelmslev sitúa su concepto de *esquema* o *juego* de la lengua en la descendencia de Saussure, de su formalismo y de su teoría del valor. Aun cuando prefiere comparar el valor lingüístico con el "valor de cambio de las ciencias económicas" más bien que con el "valor puramente lógico-matemático", asigna un límite a esta analogía:

"Un valor económico es, por definición, un valor de doble faz: no sólo desempeña el papel de constante frente a las unidades concretas del dinero, sino que desempeña también el papel de las variables frente a una cantidad fija de la mercancía que le sirve de patrón. En lingüística, por el contrario, no hay nada que corresponda al patrón. Es por esta razón que el juego de ajedrez y no el hecho económico constituye para F. de Saussure la imagen más fiel de una gramática. El esquema de la lengua es en última instancia un *juego* y nada más".[22]

En los *Prolégomènes à une théorie du langage* (1943), al utilizar la oposición *expresión/contenido,* con la que sustituye a la diferencia *significante/significado,* y cada uno de cuyos términos puede considerarse según los puntos de vista de la *forma* o de la *sustancia,* Hjelmslev critica la idea de un lenguaje *naturalmente* ligado a la sustancia de expresión fónica. Es por error que hasta aquí se ha "supuesto que la sustancia de expresión de un lenguaje hablado consiste exclusivamente en 'sonidos' ".

"De esta manera, como lo han señalado en particular E. y K. Zwirner, no se ha tenido en cuenta el hecho de que el discurso está acompañado, que ciertos componentes del discurso pueden ser reemplazados por el gesto y que, en realidad, como lo dicen E. y K. Zwirner, no son sólo los pretendidos órganos del habla (garganta, boca y nariz) los que participan en la actividad del lenguaje 'natural', sino casi todo el conjunto de los músculos estriados. Por otra parte es posible reemplazar la sustancia habitual de los gestos-sonidos por otra sustancia apropiada en otras circunstancias exteriores. Así, inclusive la forma lingüística puede también ser expresada en la escritura, tal como se produce en la notación fonética o fonemática y en las ortografías llamadas fonéticas, como el danés. He aquí una sustancia 'gráfica' que se dirige exclusivamente al ojo y que no exige ser traspuesta en una 'sustancia' fonética para ser captada o comprendida. Y esta sustancia gráfica puede ser, precisamente desde el punto de vista de la sustancia, de diferentes tipos."[23]

[22] "Langue et parole" (1943) en *Essais linguistiques,* p. 77.

[23] *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse,* pp. 91/93 (Trad. ingl.: *Prolegomena to a theory of language,* pp. 103-104).

Cf. también "la stratification du langage" (1954) en los *Essais linguistiques* (Travaux du Cercle linguistique de Copenhague, XII, 1959). El proyecto y la terminología de una *grafemática,* ciencia de la sustancia de expresión gráfica, están precisados allí (p. 41). La complejidad del álgebra propuesta tiene por

Negándose a presuponer una "derivación" de las sustancias a partir de la sustancia de expresión fónica, Hjelmslev remite este problema fuera del campo del análisis estructural y propiamente lingüístico:

"Por otra parte nunca se sabe con certeza lo que es o no es derivado; no debemos olvidar que el descubrimiento de la escritura alfabética está oculto en la prehistoria (B. Russell tiene razón al llamarnos la atención sobre el hecho de que no tenemos ningún medio para decidir si la más antigua forma de expresión humana es la escritura o el habla), hasta el punto que la afirmación de que ella reposa sobre un análisis fonético no constituye sino una de las hipótesis diacrónicas; hubiese podido también reposar sobre un análisis formal de la estructura lingüística. Pero, en todo caso, como lo reconoce la lingüística moderna, las consideraciones diacrónicas no son pertinentes para la descripción sincrónica" (pp. 104/105).

El hecho de que esta crítica glosemática sea realizada simultáneamente gracias a Saussure y contra él; el hecho de que, como lo sugerimos antes, el espacio propio de una gramatología sea a la vez abierto y cerrado por el *Curso de lingüística general*, es lo que H. J. Uldall formula en forma destacada. Para demostrar que Saussure no desarrolló "todas las consecuencias teóricas de su descubrimiento", escribe:

"Esto es tanto más curioso si se considera que sus consecuencias prácticas fueron extraídas ampliamente, inclusive miles de años antes de Saussure, pues es sólo gracias al concepto de diferencia entre forma y sustancia que podemos explicar la posibilidad, para el lenguaje y la escritura, de existir simultáneamente como expresiones de un único y mismo lenguaje. Si una de esas dos sustancias, el flujo de aire o el flujo de tinta (*the stream of air or the stream of ink*) fuera una parte integrante del lenguaje en sí mismo, no sería posible pasar de una a la otra sin cambiar el lenguaje." [24]

objeto remediar el hecho de que, desde el punto de vista de la distinción entre forma y sustancia, "la terminología saussuriana puede prestarse a confusión" (p. 48). Hjelmslev demuestra allí de qué manera "una única y misma forma de expresión puede ser manifestada por medio de sustancias diversas: fónica, gráfica, señales con banderas, etc." (p. 49).

[24] "Speech and writing", 1938, en *Acta linguistica*, IV, 1944, pp. 11 y sgts. Uldall también remite allí a un estudio del Dr. Joseph Vachek, "Zum Problem der geschriebenen Sprache" (*Travaux du Cercle linguistique de Prague*, VIII, 1939), para señalar "la diferencia entre los puntos de vista fonológico y glosemático".

Cf. también Eli Fischer-Jorgensen, "Remarques sur les principes de l'analyse phonémique", en *Recherches Structurales*, 1949 (*Travaux du Cercle linguistique de Prague*, v. V, pp. 231 y sgts.); B. Siertsema, *A study of glossematics*, 1955 (y especialmente el cap. VI), y Hennings Spang-Hanssen, "Glossematics", en *Trends in European and American linguistics, 1930-1960*, 1963, pp. 147 y sgts.

La Escuela de Copenhague abre así un campo de investigaciones; dirige la atención no sólo a la pureza de una forma desligada de todo vínculo "natural" con una sustancia, sino también a todo aquello que, en la estratificación del lenguaje, depende de la sustancia de expresión gráfica. Así puede prometerse una descripción original y rigurosamente delimitada de ella. Hjelmslev reconoce que "un análisis de la escritura que no tenga en cuenta el sonido, todavía no ha sido emprendido" (p. 105). También H. J. Uldall, lamentando que "la sustancia de la tinta no haya tenido derecho, por parte de los lingüistas, a la atención que le han prodigado a la sustancia del aire", delimita esta problemática y subraya la independencia mutua de las sustancias de expresión. En particular lo ilustra por el hecho de que, en la ortografía, ningún grafema corresponde a los acentos de la pronunciación (esta era, para Rousseau, la miseria y la amenaza de la escritura) y que, recíprocamente, en la pronunciación ningún fonema corresponde al espaciamiento (*spacing*) entre las palabras escritas (pp. 13/14).

Al reconocer la especificidad de la *escritura*, la glosemática no sólo se daba los medios para describir el elemento *gráfico*. Designaba también el acceso al elemento *literario*, a lo que en la literatura pasa a través de un texto irreductiblemente gráfico, que liga el *juego de la forma* a una sustancia de expresión determinada. Si algo hay en la literatura que no se deja reducir a la voz, al epos o a la poesía, no se lo puede recobrar sino a condición de aislar con rigor ese vínculo del *juego de la forma* y de la sustancia de expresión gráfica. (Se reconocerá al mismo tiempo que la "literatura pura", respetada de esta manera en lo que ella tiene de irreductible, corre también el riesgo de limitar el juego, de trabarlo. El deseo de trabar el juego es, por otra parte, irreprimible). Este interés por la literatura se manifestó, efectivamente, en la Escuela de Copenhague.[25] De esta manera deja sin efecto la desconfianza rousseauniana y saussuriana frente a las artes literarias. Radicaliza el esfuerzo de los formalistas rusos, especialmente de la O. PO. IAZ, quienes tal vez privilegiaban, en su atención al ser-literario de la literatura, la instancia fonológica y los modelos literarios dominados por ésta. Especialmente la poesía.

[25] Y ya, de manera muy programática, en los *Prolégomènes* (trad. ingl. pp. 114/115). Cf. también Ad. Stender-Petersen, *Esquisse d'une théorie structurale de la littérature*; y Svend Johansen, "La notion de signe dans la glossématique et dans l'esthétique", en *Travaux du Cercle linguistique de Copenhague*, v. v, 1949.

Aquello que, en la historia de la literatura y en la estructura de un texto literario en general, escapa a esta intancia merece entonces un tipo de descripción del que la glosemática tal vez haya extraído mejor sus normas y condiciones de posibilidad. Quizá se haya preparado mejor para estudiar el estrato puramente gráfico en la estructura del texto literario y en la historia del devenir-literario de la literalidad, especialmente en su "modernidad".

Se abre así sin dudas un nuevo dominio para investigaciones inéditas y fecundas. No obstante no es este paralelismo o esta paridad reencontrada de las sustancias de expresión lo que nos interesa aquí ante todo. Se ha visto que si la sustancia fónica perdía su privilegio no lo hacía en beneficio de la sustancia gráfica, que se presta a iguales sustituciones. En lo que puede tener de liberador e irrefutable, la glosemática opera aún con un concepto corriente de escritura. Por más original e irreductible que sea, la "forma de expresión" vinculada por correlación con la "sustancia de expresión" *gráfica*, permanece demasiado determinada. Es demasiado dependiente y derivada frente a la archi-escritura de la que hablamos aquí. Esta actuaría no sólo en la forma y la sustancia de la expresión gráfica, sino también en las de la expresión no gráfica. Constituiría no sólo el esquema que une la forma con toda sustancia, gráfica o de otro tipo, sino el movimiento de la *signo-función*, que vincula un contenido con una expresión, sea o no gráfica. Este tema no podía tener ningún lugar en la sistemática de Hjelmslev.

Es que la archi-escritura, movimiento de la diferencia, archi-síntesis irreductible, abriendo simultáneamente en una única y misma posibilidad la temporalización, la relación con el otro y el lenguaje, no puede, en tanto condición de todo sistema lingüístico, formar parte del sistema lingüístico en sí mismo, estar situada como un objeto dentro de su campo. (Lo que no quiere decir que tenga un lugar real en *otra parte*, en *otro sitio* determinable.) Su concepto no podría de ninguna manera enriquecer la descripción científica, positiva e "inmanente" (en el sentido que Hjelmslev le da a esta palabra), del sistema en sí mismo. El fundador de la glosemática también hubiera negado, sin duda alguna, su necesidad, así como rechaza en bloque y legítimamente todas las teorías extra-lingüísticas que no partan de la inmanencia irreductible del sistema lingüístico.[26] Habría visto en esta noción uno de esos llamados a la experiencia de los que debe eximirse

[26] *Omkring*, p. 9 (trad. ingl. *Prolegomena*, p. 8).

una teoría.[27] No habría comprendido por qué el nombre de escritura permanece para esa X que se torna tan diferente de lo que siempre se ha llamado "escritura".

Ya hemos comenzado a justificar dicha palabra y, ante todo, la necesidad de esta comunicación entre el concepto de archi-escritura y el concepto vulgar de escritura, sometido por el primero a desconstrucción. Más adelante continuaremos haciéndolo. El concepto de experiencia, por su parte, es muy dificultoso. Como todas las nociones de que nos servimos aquí, pertenece a la historia de la metafísica y sólo lo podemos utilizar bajo una tachadura. "*Experiencia*" siempre designó la relación con una presencia, ya sea que esta relación haya o no tenido la forma de la conciencia. Debemos sin embargo, según esta especie de contorsión y de contención a que está obligado aquí el discurso, agotar previamente los recursos del concepto de experiencia, a fin de alcanzar, por desconstrucción, su último fondo. Es la única condición para escapar tanto del "empirismo" como de las críticas "ingenuas" de la experiencia. Así por ejemplo, la experiencia de la cual "la teoría, dice Hjelmslev, debe permanecer independiente" no es el todo de la experiencia. Corresponde siempre a un cierto tipo de experiencia fáctica o regional (histórica, psicológica, fisiológica, sociológica, etc.), que da lugar a una ciencia que a su vez es regional y, en tanto tal, rigurosamente exterior a la lingüística. Nada de esto se da en el caso de la experiencia como archi-escritura. Al poner entre paréntesis regiones de la experiencia o la totalidad de la experiencia natural se debe descubrir un campo de experiencia trascendental. Este sólo es accesible en la medida en que, como lo hace Hjelmslev, tras haber extraído la especificidad del sistema lingüístico y puesto fuera de juego todas las ciencias extrínsecas y las especulaciones metafísicas, se plantea la pregunta por el origen trascendental del sistema en sí mismo, como sistema de los objetos de una ciencia y, correlativamente, del sistema teórico que la estudia: en este caso, del sistema obje-

[27] P. 14. Lo cual no impide a Hjelmslev aventurarse a denominar a su principio director un "principio empírico" (p. 12, trad. ingl. p. 11). "Pero, agrega, estamos dispuestos a abandonar ese nombre si la investigación epistemológica muestra que es impropio. Desde nuestro punto de vista es un simple problema de terminología que no afecta el mantenimiento del principio." Este no es más que un ejemplo de convencionalismo terminológico de un sistema que, tomando prestados todos sus conceptos a la historia de la metafísica que quiere mantener a distancia (forma/sustancia, contenido/expresión, etc.), cree poder neutralizar toda la carga histórica de los mismos mediante alguna declaración de intención, un prefacio o comillas.

tivo y "deductivo" que quiere ser la glosemática. Sin esto el progreso decisivo realizado por un formalismo respetuoso de la originalidad de su objeto, del "sistema inmanente de sus objetos", es asechado por el objetivismo cientificista, vale decir por otra metafísica inadvertida o inconfesada. Metafísica a la que muchas veces se reconoce actuando en la Escuela de Copenhague. Para no recaer en este objetivismo ingenuo es que nos referimos a una trascendentalidad que por otra parte ponemos en duda. Creemos que hay un más acá y un más allá de la crítica trascendental. Hacer de manera tal que el más allá no retorne al más acá, es reconocer en la contorsión la necesidad de un *recorrido.* Este recorrido debe dejar en el texto una estela. Sin esta estela, abandonado al simple contenido de sus conclusiones, el texto ultratrascendental se parecerá de manera equívoca al texto precrítico. Debemos darle forma y meditar, ahora, la ley de esta semejanza. Lo que aquí llamamos la tachadura de los conceptos debe señalar el lugar de esta futura meditación. Por ejemplo, el valor de arquía trascendental debe hacer experimentar su necesidad antes de dejarse tachar. El concepto de archi-huella debe atender a esta necesidad y esta tachadura. En efecto eso es contradictorio e inadmisible en la lógica de la identidad. La huella no sólo es la desaparición del origen; quiere decir aquí —en el discurso que sostenemos y de acuerdo al recorrido que seguimos— que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca fue constituida salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen. A partir de esto, para sacar el concepto de huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y que lo convertiría en una marca empírica, es completamente necesario hablar de huella originaria o de archi-huella. No obstante sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo comienza por la huella, no hay sobre todo huella originaria.[28] Debemos *situar*, como un simple *momento del discurso*, la reducción fenomenológica y la referencia de estilo husserliano a una experiencia trascendental. En la medida en que el concepto de experiencia en general —y de experiencia trascendental, particularmente en Husserl— permanece dirigido por el tema de la presencia, participa en el movimiento de reducción de la huella. El Presente Viviente (*lebendige Gegenwart*) es la forma universal y

[28] En cuanto a esta crítica del concepto de origen en general (empírico y/o trascendental), hemos tratado en otro lugar de señalar el esquema de una argumentación (Introducción a *L'origine de la géométrie* de Husserl, 1962, p. 60).

absoluta de la experiencia trascendental a la que nos remite Husserl. En las descripciones del movimiento de la temporalización, todo aquello que no perturbe la simplicidad y el dominio de esta forma, nos parece señalar la pertenencia de la fenomenología trascendental a la metafísica. Pero esto debe integrarse con fuerzas de ruptura. En la temporalización originaria y en el movimiento de relación con otro, tal como Husserl los describe efectivamente, la no-representación o la des-presentación es tan "originaria" como la presentación. *Es por esto que un pensamiento de la huella ya no puede romper con una fenomenología trascendental ni reducirse a ella.* Aquí como en lo demás plantear el problema en términos de elección, obligar o creerse ante todo obligado a responder con un *sí* o un *no*, concebir la pertenencia como un juramento de fidelidad, o la no-pertenencia como una libertad de expresión, es confundir niveles, caminos y estilos muy diferentes. En la desconstrucción de la arquía no se procede a una elección.

Admitimos entonces la necesidad de pasar por el concepto de archihuella. ¿Cómo nos conduce esta necesidad desde el adentro del sistema lingüístico? ¿De qué manera el camino que va de Saussure a Hjelmslev nos impide contornear la huella originaria?

En la medida en que su pasaje por la *forma* es un pasaje por la *impronta*. Y el sentido de la diferencia en general nos sería más accesible si la unidad de ese doble pasaje se nos apareciera más claramente.

En ambos casos es necesario partir de la posibilidad de neutralizar la sustancia fónica.

Por una parte, el elemento fónico, el término, la plenitud que se denomina sensible, no aparecerían como tales sin la diferencia o la oposición que les dan *forma*. Esta es la importancia más evidente del llamado a la diferencia como reducción de la sustancia fónica. Ahora bien, aquí el aparecer y el funcionamiento de la diferencia suponen una síntesis originaria a la que ninguna simplicidad absoluta precede. Tal sería entonces la huella originaria. Sin una retención en la unidad mínima de la experiencia temporal, sin una huella que retuviera al otro como otro en lo mismo, ninguna diferencia haría su obra y ningún sentido aparecería. Por lo tanto aquí no se trata de una diferencia constituida sino, previa a toda determinación de contenido, del movimiento *puro* que produce la diferencia. *La huella (pura) es la diferencia.* No depende de ninguna plenitud sensible, audible o visible, fónica o gráfica. Es, por el contrario, su condición. Inclusive aunque *no exista*, aunque no sea nunca un *ente-presente* fuera de toda

plenitud, su posibilidad es anterior, de derecho, a todo lo que se denomina signo (significado/significante, contenido/expresión, etc.) concepto u operación, motriz o sensible. Esta diferencia, que no es más sensible que inteligible, permite la articulación de los signos entre sí en el interior de un mismo orden abstracto —de un texto fónico o gráfico, por ejemplo— o entre dos órdenes de expresión. Permite la articulación del habla y de la escritura —en sentido corriente—, así como funda la oposición metafísica entre lo sensible y lo inteligible, luego entre significante y significado, expresión y contenido, etc. Si la lengua no fuera ya, en este sentido, una escritura, ninguna "notación" derivada sería posible; y el problema clásico de las relaciones entre habla y escritura no podría surgir. Entendamos bien que las *ciencias* positivas de la significación no pueden describir sino la *obra* y el *hecho* de la diferencia, las diferencias determinadas y las presencias determinadas a las que dan lugar. No puede haber ciencia de la diferencia misma en su operación, lo mismo que del origen de la presencia misma, vale decir de un cierto no-origen.

La diferencia es, entonces, la formación de la forma. Pero es, *por otra parte*, el ser-impreso de la impronta. Se sabe que Saussure distingue entre la "imagen acústica" y el sonido objetivo (p. 128). Se otorga así el derecho de "reducir", en el sentido fenomenológico del término, las ciencias de la acústica y de la fisiología al momento en que instituye la ciencia del lenguaje. La imagen acústica es la estructura del aparecer del sonido, la cual es nada menos que el sonido apareciendo. Es la imagen acústica lo que se llama el *significante*, reservando el nombre de *significado* no a la cosa, bien entendido (ella es reducida por el acto y la idealidad misma del lenguaje), sino al "concepto", noción sin duda desgraciada en este lugar: digamos, mejor, a la idealidad del sentido. "Proponemos conservar la palabra *signo* para designar el conjunto, y reemplazar *concepto* e *imagen acústica* respectivamente con *significado* y *significante*." La imagen acústica es lo *oído*: no el *sonido* oído sino el ser-oído del sonido. El ser-oído es estructuralmente fenomenal y pertenece a un orden radicalmente heterogéneo al del sonido real en el mundo. No se puede recortar esta heterogeneidad sutil pero absolutamente decisiva, salvo mediante una reducción fenomenológica. Esta es entonces indispensable para todo análisis del ser-oído, ya sea inspirado por preocupaciones lingüísticas, psicoanalíticas o de otro tipo.

Ahora bien, la "imagen acústica", el aparecer estructurado del sonido, la "materia sensible" *vivida* e *informada* por la diferencia, lo que Husserl llamaría la estructura *hyle/morphé*, distinta de toda realidad

mundana, Saussure la llama "imagen psíquica": "La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa imagen es sensorial, y si llegamos a llamarla 'materia' es solamente en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, al concepto, generalmente más abstracto" (p. 128). Si bien la palabra "psíquica" tal vez no convenga, salvo tomando ante ella una precaución fenomenológica, la originalidad de un cierto lugar está bien marcada.

Antes de precisarlo señalemos que no se trata aquí, necesariamente, de aquello que Jakobson y otros lingüistas han podido criticar bajo el título de "punto de vista mentalista":

> "Según la más antigua de tales concepciones, que procede de Baudouin de Courtenay y aún sobrevive, el fonema es un sonido imaginado o intencional, que se opone al sonido emitido como un fenómeno 'psicofonético' a un hecho 'fisiofonético'. Es el equivalente mental de un sonido interiorizado".[29]

Aun cuando la noción de "imagen psíquica" así definida (vale decir siguiendo una psicología pre-fenomenológica de la imaginación) tenga esta inspiración mentalista, podría defendérsela contra la crítica de Jakobson a condición de precisar: 1º que se la pueda conservar sin que sea necesario afirmar que "el lenguaje interior se reduce a los rasgos distintivos, con exclusión de los rasgos configurativos o super-

[29] *Op. cit.*, p. 20. Hjelmslev formula las mismas reservas: "Cosa curiosa, la lingüística, que se había puesto en guardia tanto tiempo contra toda apariencia de 'psicologismo', parece aquí, aunque en una cierta medida y guardando bien las proporciones, estar de regreso a la 'imagen acústica' de F. de Saussure, y también al 'concepto', a condición de interpretar esta palabra en estricta conformidad con la doctrina que acabamos de exponer, en resumen, reconocer, incluso con todas las reservas necesarias, que de los dos lados del signo lingüístico, se está en presencia de un 'fenómeno íntegramente psíquico' (Clg. p. 54). Pero esta es más bien una coincidencia parcial de nomenclaturas que una analogía real. Los términos introducidos por F. de Saussure, y las interpretaciones dadas en el *Curso*, han sido abandonados porque se prestaban a equívocos, y es conveniente no rehacer los errores. En otra parte nosotros vacilábamos frente al problema de saber en qué medida las investigaciones que hemos preconizado aquí pueden ser consideradas como pertenecientes a un orden psicológico: la razón radica en que la psicología parece ser una disciplina cuya definición deja aún mucho que desear." ("La stratification du langage", 1954, en *Essais linguistiques,* p. 56). En "Langue et parole" (1943), Hjelmslev, al plantear el mismo problema, evocaba ya esos "numerosos matices de los cuales el maestro de Ginebra pudo tener plena conciencia pero sobre los que no juzgó útil insistir; los motivos que pudieron determinar esta actitud se nos escapan, naturalmente" (p. 76).

fluos"; 2º que no se conserve la calificación de *psíquica* si ésta designa exclusivamente *otra realidad natural, interna y no externa.* Es aquí donde la corrección husserliana es indispensable y transforma incluso las premisas del debate. Componente *real* (*reell* y no *real*) de lo vivido, la estructura *hylé/morphé* no es una realidad (*Realität*). En cuanto al objeto intencional, por ejemplo el contenido de la imagen, no pertenece realmente (*reell*) ni al mundo ni a lo vivido: componente no-real de lo vivido. La imagen psíquica de que habla Saussure no debe ser una realidad interna que copia una realidad externa. Husserl, que critica en *Ideas I* este concepto de "retrato", muestra también en la *Krisis* (p. 63 y sigs.) de qué manera la fenomenología debe superar la oposición naturalista, de la que viven la psicología y las ciencias del hombre, entre la "experiencia interna" y la "experiencia externa". Es por lo tanto indispensable salvar la distinción entre el sonido que aparece y el aparecer del sonido, para evitar la peor y más corriente de las confusiones; y en principio es posible hacerlo sin "el intento de superar la antinomia entre invariancia y variabilidad, asignando la primera a la experiencia interna y la segunda a la experiencia externa" (Jakobson, *op. cit.*, p. 20). La diferencia entre la invariancia y la variabilidad no separa los dos campos entre sí, los divide a uno y otro en sí mismos. Lo que indica suficientemente que la esencia de la *phoné* no podría ser leída directamente y en primer lugar en el texto de una ciencia mundana, de una psico-fisio-fonética.

Después de tomar estas precauciones, debe reconocerse que es en la zona específica de esta impronta y de esta huella, en la temporalización de una *vivencia* que no está *en* el mundo ni en "otro mundo", que no es más sonora que luminosa, ni está más *en* el tiempo que *en* el espacio, donde las diferencias aparecen entre los elementos o, más bien, los producen, los hacen surgir como tales y constituyen *textos,* cadenas y sistemas de huellas. Tales cadenas y sistemas no pueden dibujarse sino en el tejido de esta huella o impronta. La diferencia inaudita entre lo que aparece y el aparecer (entre el "mundo" y lo "vivido") es la condición de todas las otras diferencias, de todas las otras huellas, y *ella es ya una huella.* Este último concepto es por lo tanto absolutamente, y de derecho, "anterior" a toda problemática *fisiológica* sobre la naturaleza del engrama, o metafísica, sobre el sentido de la presencia absoluta cuya huella se ofrece así a descifrar. *La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la diferencia* que abre el aparecer y

la significación. Articulando lo viviente sobre lo no-viviente en general, origen de toda repetición, origen de la idealidad, ella no es más ideal que real, más inteligible que sensible, más una significación transparente que una energía opaca, y *ningún concepto de la metafísica puede describirla.* Y como es, *a fortiori,* anterior a la distinción entre las regiones de la sensibilidad, del sonido tanto como de la luz, ¿hay algún sentido en establecer una jerarquía "natural" entre la impronta acústica, por ejemplo, y la impronta visual (gráfica)? La imagen gráfica no es vista; y la imagen acústica no es oída. La diferencia entre las unidades plenas de la voz permanece inaudita. Invisible también la diferencia en el cuerpo de la inscripción.

3. *La juntura*

Supongo que usted ha soñado encontrar una sola palabra para designar la diferencia y la articulación. Al azar del "*Robert*" tal vez la encontré, a condición de jugar con la palabra o, más bien, de señalar su doble sentido. Esta palabra es *brisure [juntura,* en esta traducción (N. del T.)]: " —— Parte quebrada, desgarrada. Cf. brecha, rotura, fractura, falla, hendidura, fragmento. —— Articulación por medio de una bisagra de dos partes de una obra de carpintería, de cerrajería. La juntura de un postigo. Cf. *joint.* Roger Laporte (*carta*).

Origen de la experiencia del espacio y del tiempo, esta escritura de la diferencia, este tejido de la huella, permite articularse a la diferencia entre el espacio y el tiempo, que aparezca como tal en la unidad de una experiencia (de una "misma" vivencia a partir de un "mismo" cuerpo propio). Esta articulación permite entonces a una cadena gráfica ("visual" o "táctil", "espacial") adaptarse, eventualmente de manera lineal, a una cadena hablada ("fónica", "temporal"). Es preciso partir de la posibilidad primera de esta articulación. La diferencia es la articulación.

Es lo que dice Saussure en contradicción con el *Capítulo VI*:

"La cuestión del aparato vocal es, pues, secundaria en el problema del lenguaje. Cierta definición de lo que se llama *lenguaje articulado* podría confirmar esta idea. En latín *articulus* significa 'miembro, parte, subdivisión en una serie de cosas'; en el lenguaje, la articulación puede designar o bien la subdivisión de la cadena hablada en sílabas, o bien la subdivisión de la cadena de significaciones en unidades significativas... Ateniéndonos a esta segunda definición, se podría decir que *no es el lenguaje hablado el natural al hombre,* sino la facultad de constituir una lengua, es decir, un sistema de signos distintos que corresponden a ideas distintas" (pp. 52/53. La bastardilla es nuestra).

La idea de "impronta psíquica" se comunica, por lo tanto, esencialmente, con la idea de articulación. Sin la diferencia entre lo sensible que aparece y su aparecer vivido ("impronta psíquica"), la síntesis temporalizadora, que permite a las diferencias aparecer en una cadena de significaciones, no podría realizar su obra. Que la "impronta" sea irreductible, esto también quiere decir que el habla es originariamente pasiva, pero en un sentido de la pasividad que toda metáfora intramundana no podría sino traicionar. Esta pasividad es también la relación con un pasado, con un allí-desde-siempre al que ninguna reactivación del origen podría dominar plenamente y despertar a la presencia. Esta imposibilidad de reanimar absolutamente la evidencia de una presencia originaria nos remite entonces a un pasado absoluto. Esto es lo que nos autoriza a llamar *huella* a aquello que no se deja resumir en la simplicidad de un presente. Se nos podría haber objetado, en efecto, que en la síntesis indivisible de la temporalización, la protensión es tan indispensable como la retención. Y sus dos dimensiones no se agregan sino que se implican una a la otra de una extraña manera. Lo que se anticipa en la protensión no disocia menos al presente de su identidad consigo que lo que se retiene en la huella. Por cierto. Pero al privilegiar la anticipación se correría el riesgo de cancelar la irreductibilidad del allí-desde-siempre y la pasividad fundamental que se llama tiempo. Por otra parte, si la huella remite a un pasado absoluto es porque nos obliga a pensar un pasado que sólo puede comprenderse en la forma de la presencia modificada, como un presente-pasado. Ahora bien, como pasado siempre ha significado un presente-pasado, el pasado absoluto que se retiene en la huella no merece más, rigurosamente, el nombre de "pasado". Otro nombre más para tachar, tanto más cuanto que el extraño movimiento de la huella anuncia tanto como recuerda: la diferencia difiere. Con igual precaución y bajo la misma tachadura, puede decirse que su pasividad es también su relación con el "porvenir". Los conceptos de *presente*, de *pasado* y de *porvenir*, todo lo que en los conceptos de tiempo y de historia supone la evidencia clásica —el concepto metafísico de tiempo en general— no puede describir adecuadamente la estructura de la huella. Y desconstruir la simplicidad de la presencia no equivale sólo a tener en cuenta los horizontes de presencia potencial, es decir una "dialéctica" de la protensión y de la retención que se instalaría en el corazón del presente en lugar de abarcarlo. No se trata de complicar la estructura del tiempo conservando en él su homogeneidad y su sucesividad fundamentales, mostrando, por ejemplo, que el presente pasado y el presente futuro constituyen originariamente, dividiéndola,

la forma del presente viviente. Semejante complicación, que en suma es la que Husserl ha descripto, se atiene, pese a una audaz reducción fenomenológica, a la evidencia, a la presencia de un modelo lineal, objetivo y mundano. El *ahora* B estaría como tal constituido por la retención del *ahora* A y la protensión del *ahora* C; pese a todo el juego que se deriva de esto, por el hecho de que cada uno de los tres *ahora* reproduce en sí mismo esta estructura, este modelo de la sucesividad impediría que un *ahora* X tomara el lugar de un *ahora* A, por ejemplo, y que, mediante un efecto de retardo inadmisible para la conciencia, una experiencia fuese determinada incluso en su presente, por un presente que no la habría precedido inmediatamente sino que sería muy "anterior". Es el problema del efecto de retardo (*nachträglich*) de que habla Freud. La temporalidad a que se refiere no puede ser la que se presta a una fenomenología de la conciencia o de la presencia y, sin duda, se puede entonces negar el derecho de llamar todavía tiempo, ahora, presente anterior, retardo, etc., todo lo que aquí se discute.

En su máxima formalidad este inmenso problema se enunciaría así: ¿la temporalidad descripta por una fenomenología trascendental, por más "dialéctica" que sea, es un suelo al que sólo vendrían a modificar las estructuras, digamos inconscientes, de la temporalidad? ¿O bien el modelo fenomenológico está constituido, como una trama de lenguaje, de lógica, de evidencia, de seguridad fundamental, sobre una cadena que no es la suya? ¿Y que, tal es la dificultad más aguda, no tenga más nada de mundano? Porque no es un azar si la fenomenología trascendental de la *conciencia* interna del tiempo, tan deseosa sin embargo de poner entre paréntesis el tiempo cósmico, deba, en tanto conciencia e incluso en tanto conciencia interna, vivir un tiempo cómplice del tiempo del mundo. Entre la conciencia, la percepción (interna o externa) y el "mundo", tal vez no sea posible la ruptura, incluso ni bajo la forma sutil de la reducción.

Es pues en un cierto sentido inaudito que el habla está en el mundo, enraizada en esta pasividad que la metafísica denomina sensibilidad en general. Como no existe un lenguaje no metafórico para oponer aquí a las metáforas, es necesario, como lo quería Bergson, multiplicar las metáforas antagónicas. "Querer sensibilizado", así es como Maine de Biran, por ejemplo, con una intención un poco diferente, denominaba al habla vocal. Que el logos sea ante todo impronta y que esta impronta sea la fuente escriptural del lenguaje, esto significa en realidad que el logos no es una actividad creadora, el elemento continuo y pleno del habla divina, etc. Pero no se habría dado un

paso fuera de la metafísica si no se retuviera de esto más que un nuevo motivo de "regreso a la finitud", de la "muerte de Dios", etc. Es esta conceptualidad y esta problemática lo que se debe desconstruir. Pertenecen a la onto-teología que niegan. La diferencia es también otra cosa que la finitud.

Según Saussure la pasividad del habla es, ante todo, su relación con la lengua. La relación entre la pasividad y la diferencia no se distingue de la relación entre la *inconsciencia* fundamental del lenguaje (como enraizamiento en la lengua) y el *espaciamiento* (pausa, blanco, puntuación, intervalo en general, etc.) que constituye el origen de la significación. Porque "la lengua es una forma y no una sustancia" (p. 206) es que, paradójicamente, la actividad del habla puede y debe abrevar siempre en ella. Pero si es una forma es porque "en la lengua no hay más que diferencias" (p. 203). El *espaciamiento* (se notará que esta palabra dice la articulación del espacio y del tiempo, el devenir-espacio del tiempo y el devenir-tiempo del espacio) es siempre lo no-percibido, lo no-presente y lo no-consciente. *Como tales,* si aún es posible servirse de esta expresión de una manera no fenomenológica: ya que aquí superamos inclusive el límite de la fenomenología. La archi-escritura como espaciamiento no puede darse, *como tal,* en la experiencia fenomenológica de una *presencia.* Señala el *tiempo muerto* en la presencia del presente viviente, en la forma general de toda presencia. El tiempo muerto trabaja. Por esta razón, una vez más, pese a todos los recursos discursivos que debe pedirle en préstamo, es que el pensamiento de la huella nunca se confundirá con una fenomenología de la escritura. Así como es imposible una fenomenología del signo en general, también es imposible una fenomenología de la escritura. Ninguna intuición puede realizarse en el lugar donde "los 'blancos', en efecto, adquieren importancia" (*Prefacio* al *Golpe de dados*).

Tal vez se comprenda mejor por qué Freud dice del trabajo del sueño que es comparable más bien a una escritura que a un lenguaje, y a una escritura jeroglífica más que a una escritura fonética.[30] Y por qué Saussure dice de la lengua que "no es una función del sujeto hablante" (p. 57). Proposiciones que deben entenderse, con o sin la complicidad de sus autores, más allá de las simples *inversiones*

[30] Desde este punto de vista hemos intentado una lectura de Freud ("Freud et la scène de l'écriture", en *L'écriture et la différence.*) Ella pone en evidencia la comunicación entre el concepto de huella y la estructura de "retardo" de que hablábamos más arriba.

de una metafísica de la presencia o de la subjetividad consciente. Constituyéndolo y dislocándolo simultáneamente, la escritura es distinta del sujeto, en cualquier sentido que se lo entienda. Nunca podría pensarse bajo su categoría; de cualquier manera que se la modifique, que se la afecte de conciencia o de inconsciencia, remitirá, a todo lo largo de su historia, a la sustancialidad de una presencia impasible ante los accidentes o a la identidad de lo propio en la presencia de la relación consigo. Y se sabe que el hilo de esta historia no corría en los márgenes de la metafísica. Determinar una X como sujeto nunca es una operación de pura convención; en cuanto a la escritura jamás es un gesto indiferente.

Ahora bien, el espaciamiento como escritura es el devenir-ausente y el devenir-inconsciente del sujeto. Mediante el movimiento de su deriva, la emancipación del signo constituye retroactivamente el deseo de la presencia. Este devenir —o esta deriva— no le sucede al sujeto que lo elegiría o que se dejaría llevar pasivamente por él. Como relación del sujeto con su muerte, dicho devenir es la constitución de la subjetividad. En todos los niveles de organización de la vida, vale decir de *la economía de la muerte*. Todo grafema es de esencia testamentaria.[31] Y la ausencia original del sujeto de la escritura es también la de la cosa o del referente.

[31] Más de un sistema mitológico está habitado por este tema. Entre tantos otros ejemplos, Thot, el dios egipcio de la escritura evocado en el *Fedro*, el inventor de la astucia técnica, análogo a Hermes, ejercía también funciones esenciales en el rito funerario. En tales ocasiones era el acompañante de los muertos. Inscribía las cuentas antes del juicio final. Cumplía también la función de secretario suplente que usurpaba el primer lugar: del rey, del padre, del sol, de su ojo. Por ejemplo: Por regla general el ojo de Horus se convirtió en el ojo lunar. La luna, como todo lo que se refiere al mundo astral, intrigó mucho a los egipcios. Según una leyenda la luna habría sido creada por el dios-sol para que lo reemplazara durante la noche: era Thot a quien Ra había designado para ejercer esta alta función de suplencia. Otro mito trataba de explicar las vicisitudes de la luna según un combate periódico cuyos protagonistas eran Horus y Set. En el transcurso de la lucha, el ojo de Horus le fue arrancado, pero Set, finalmente vencido, fue obligado a devolverle a su vencedor el ojo que le había sacado; según otras versiones el ojo habría vuelto por sí mismo o, inclusive, habría sido devuelto por Thot. Sea como fuere Horus encuentra con alegría su ojo y lo coloca en su lugar después de haberlo purificado. Los egipcios llamaron a este ojo *udjat* "el que goza de buena salud". El papel del ojo *udjat* fue considerable en la religión funeraria, en la leyenda osiriana y en la ceremonia de la ofrenda. Esta leyenda tuvo más tarde una contrapartida solar: se contaba que el amo del universo, en el origen del mundo, se habría visto privado, no se sabe por qué razón, de su ojo. Encarga a Shu y Tefnut recuperárselo. La ausencia de los dos mensajeros fue tan larga que Ra se vio obligado a reemplazar al infiel. El ojo, cuando finalmente fue traído por Shu y Tefnut, se encolerizó (a) mu-

En la horizontalidad del espaciamiento, que no es una dimensión distinta a la de que hasta aquí hemos hablado y que no se opone a ella como la superficie a la profundidad, inclusive no hay que decir que el espaciamiento corta, cae y hace caer en el inconsciente: éste no es nada sin esta cadencia y esta cisura. La significación sólo se forma, así, en el hueco de la diferencia: de la discontinuidad y de la discreción, de la desviación y de la reserva de lo que no aparece. Esta juntura del lenguaje como escritura, esta discontinuidad ha podido contrariar, en un momento dado, en la lingüística, un precioso prejuicio *continuista*. Renunciando a él, la fonología debe renunciar a toda distinción radical entre habla y escritura, renunciar no a sí misma sino al fonologismo. Lo que reconoce Jakobson a este respecto aquí nos importa mucho:

"el flujo del lenguaje hablado, físicamente continuo, confronta en el origen la teoría de la comunicación con una situación 'considerablemente más complicada' (Shannon y Weaver) que el conjunto finito de elementos discretos que presenta el lenguaje escrito. El análisis lingüístico, no obstante, ha llegado a resolver el discurso oral en una serie finita de informaciones elementales. Estas unidades discretas, últimas, llamadas "rasgos distintivos", son agrupadas en 'haces' simultáneos denominados *fonemas*, los que, a su vez, se encadenan para formar secuencias. Así, por lo tanto, la forma, en el lenguaje, tiene una estructura manifiestamente granular y es susceptible de una descripción cuántica." [32]

La juntura señala la imposibilidad, para un signo, para la unidad de un significante y de un significado, de producirse en la plenitud de un presente y de una presencia absoluta. Por esto es que no hay habla plena, aunque se la quiera restaurar mediante o contra el psicoanálisis. Antes de soñar con reducirla o con restaurar el sentido del habla plena que dice ser la verdad, es necesario plantear la pregunta acerca del sentido y de su origen en la diferencia. Tal es el lugar de una problemática de la *huella*.

¿Por qué la *huella*? ¿Qué nos ha guiado en la elección de esta palabra? Ya comenzamos a responder a esta pregunta. Pero este pro-

cho al ver que su lugar estaba ocupado. Ra, para calmarlo, lo transforma en serpiente-uraes, y lo coloca sobre su frente como símbolo de su poderío; en otra versión, le encarga defenderlo de sus enemigos. (a) El ojo derrama lágrimas (rémyt) de las cuales nacen los hombres (rémet); el origen mítico de los hombres descansa, como se ve, sobre un simple juego de palabras (Jacques Vandier, *La religion égyptienne*, PUF, pp. 39/40). Se comparará este mito de suplencia de la historia el ojo con Rousseau (cf. más adelante, p. 189).

[32] "*Linguistique et théorie de la communication*" (op. cit., pp. 87/88).

blema es tal, y tal la naturaleza de nuestra respuesta, que los lugares de uno y otra deben desplazarse constantemente. Si las palabras y los conceptos sólo adquieren sentido en encadenamientos de diferencias, no puede justificarse su lenguaje, y la elección de los términos, sino en el interior de una tópica y de una estrategia históricas. La justificación nunca puede ser absoluta y definitiva. Responde a un estado de fuerzas y traduce un cálculo histórico. De esta manera cierto número de datos pertenecientes al discurso de la época nos han impuesto esta elección más que aquellos que hemos definido ya. La palabra *huella* debe hacer referencia por sí misma a un cierto número de discursos contemporáneos con cuya fuerza esperamos contar. No se trata de que aceptemos la totalidad de los mismos. Pero la palabra *huella* establece con ellos la comunicación que nos parece más segura y nos permite economizar los desarrollos que ya han demostrado su eficacia. Así aproximamos este concepto de huella al que está en el centro de los últimos escritos de E. Levinas y de su crítica de la ontología:[33] relación con la *illistas* como con la alteridad de un pasado que nunca fue ni puede ser vivido bajo la forma, originaria o modificada, de la presencia. Vinculada aquí, y no en el pensamiento de Levinas, con una intención heideggeriana, esta noción significa, a veces más allá del discurso heideggeriano, la destrucción de una ontología que en su desarrollo más profundo determinó el sentido del ser como presencia y el sentido del lenguaje como continuidad plena del habla. Volver enigmático lo que cree entenderse bajo los nombres de proximidad, inmediatez, presencia (lo próximo, lo propio y el pre- de la presencia), tal sería entonces la intención última del presente ensayo. Esta desconstrucción de la presencia pasa por la desconstrucción de la conciencia, vale decir por la noción irreductible de huella *(Spur)*, tal como aparece en el discurso nietzscheano y en el freudiano. En fin, en todos los campos científicos y especialmente en el de la biología, esta noción aparece actualmente como dominante e irreductible.

Si la huella, archi-fenómeno de la "memoria", que es preciso pensar antes de la oposición entre naturaleza y cultura, animalidad y humanidad, etc., pertenece al movimiento mismo de la significación, ésta está *a priori* escrita, ya sea que se la inscriba o no, bajo una forma u otra, en un elemento "sensible" y "espacial" que se llama "exterior".

[33] Cf. particularmente "La trace de l'autre", en *Tijdschrift voor filosofie*, sept. 1963, y nuestros ensayos "Violence et métaphysique, sur la pensée d'E. Levinas", en *L'écriture et la différence*.

Archi-escritura, primera posibilidad del habla, luego de la "grafía" en un sentido estricto, lugar natal de la "usurpación" denunciada desde Platón hasta Saussure, esta huella es la apertura de la primera exterioridad en general, el vínculo enigmático del viviente con su otro y de un adentro con un afuera: el espaciamiento. El afuera, exterioridad "espacial" y "objetiva" de la cual creemos saber qué es como la cosa más familiar del mundo, como la familiaridad en sí misma, no aparecería sin la grama, sin la diferencia como temporalización, sin la no-presencia de lo otro inscripta en el sentido del presente, sin la relación con la muerte como estructura concreta del presente viviente. La metáfora estaría prohibida. La presencia-ausencia de la huella, aquello que no tendría que llamarse su ambigüedad sino su juego (pues la palabra "ambigüedad" requiere la lógica de la presencia, incluso cuando dicha palabra empieza a desobedecerle), lleva en sí los problemas de la letra y del espíritu, del cuerpo y del alma y de todos los problemas cuya afinidad primitiva hemos recordado. Todos los dualismos, todas las teorías de la inmortalidad del alma o del espíritu, así como los monismos, espiritualistas o materialistas, dialécticos o vulgares, son el tema único de una metafísica cuya historia debió tender toda hacia la reducción de la huella. La subordinación de la huella a la presencia plena que se resume en el logos, el sometimiento de la escritura bajo un habla que sueña con su plenitud, tales son los gestos requeridos por una onto-teología que determina el sentido arqueológico y escatológico del ser como presencia, como parusía, como vida sin diferencia: otro nombre de la muerte, metonimia historial donde el nombre de Dios mantiene la muerte a distancia. Tal la razón por la cual, si bien este movimiento inicia su época bajo la forma del platonismo, se realiza en el momento de la metafísica infinitista. Sólo el ser infinito puede reducir la diferencia en la presencia. En este sentido el nombre de Dios, tal como se pronuncia en los racionalismos clásicos, es el nombre de la indiferencia en sí misma. Sólo el infinito-positivo puede suprimir la huella, "sublimarla" (se ha propuesto recientemente traducir el término hegeliano *Aufhebung* por sublimación; esta traducción vale lo que vale como traducción, pero aquí nos interesa esta aproximación). No se debe hablar, por lo tanto, de "prejuicio teológico", que funciona aquí o allá cuando se trata de la plenitud del logos: el logos como sublimación de la huella es *teológico*. Las teologías infinitistas siempre son logocentrismos, sean o no creacionismos. Incluso Spinoza decía del entendimiento —o logos— que era el modo infinito *inmediato* de la sustancia divina, llamándolo incluso su hijo eterno en el *Court*

Traité. Por lo tanto, es a esta época que "culmina" con Hegel, con una teología del concepto absoluto como logos, que pertenecen todos los conceptos no críticos acreditados por la lingüística, al menos en la medida en que debe confirmar —¿de qué manera una *ciencia* podría eximirse de ello?— el decreto saussuriano que recorta el "sistema interno de la lengua".

Son precisamente estos conceptos los que han permitido la exclusión de la escritura: imagen o representación, sensible e inteligible, naturaleza y cultura, naturaleza y técnica, etc. Son solidarios de toda la conceptualidad metafísica y en particular de una determinación naturalista, objetivista y derivada, de la diferencia entre el afuera y el adentro.

Y sobre todo de un "concepto vulgar del tiempo". Tomamos esta expresión de Heidegger. Ella esboza, al final de *Sein und Zeit,* un concepto del tiempo pensado a partir del movimiento espacial o del ahora, que domina toda la filosofía, desde la *Física* de Aristóteles hasta la *Lógica* de Hegel.[34] Concepto que determina toda la ontología clásica y que no nació de un error filosófico o de un desfallecimiento teórico. Es interior a la totalidad de la historia de Occidente, a lo que une su metafísica con su técnica. Más adelante lo veremos comunicar con la linearización de la escritura y el concepto lineal del habla. Tal linearismo es sin duda inseparable del fonologismo: éste puede levantar la voz en la medida en que una escritura lineal parece sometérsele. Toda la teoría saussuriana de la "linearidad del significante" podría interpretarse desde este punto de vista.

> "...los significantes acústicos no disponen más que de la línea del tiempo; sus elementos se presentan unos tras otros; forman una cadena. Este carácter se destaca inmediatamente cuando los representamos por medio de la escritura..." "El significante, por ser de naturaleza auditiva, se desenvuelve únicamente en el tiempo y tiene los caracteres que toma del tiempo: a) *representa una extensión* y b) *esa extensión es mensurable en una sola dimensión*; es una línea."[35]

Este es un punto en el que Jakobson se separa de Saussure de una manera decisiva, sustituyendo la homogeneidad de la línea por la estructura de alcance musical, "el acorde en música".[36] Lo que está en discusión aquí no es la afirmación de Saussure de la esencia tem-

[34] Nos permitimos remitir aquí a un ensayo (a aparecer), *Ousia et Grammé, note sur une note de Sein und Zeit.*

[35] P. 132. Ver también todo lo concerniente al "tiempo homogéneo", pp. 92 y siguientes.

[36] *Op. cit.*, p. 165. Cf. también el ya citado artículo de *Diógenes*

poral del discurso, sino el concepto de tiempo que conduce esa afirmación y ese análisis: tiempo concebido como sucesividad lineal, como "consecutividad". Modelo que sólo funciona en todas sus partes en el *Curso*, pero Saussure parece estar menos seguro de él en los *Anagrammes*. En todo caso, su valor le parece problemático, y un valioso parágrafo elabora un problema dejado en suspenso:

"El hecho de que los elementos formen una palabra *sucediéndose*, es una verdad que sería mejor no considerar, en lingüística, como una cosa sin interés a causa de su evidencia sino que, por el contrario, da de antemano el principio central para toda reflexión útil sobre las palabras. En un campo absolutamente especial como el que tenemos que tratar, es siempre en virtud de la ley fundamental de la palabra humana en general que puede plantearse una cuestión como la de la consecutividad o no-consecutividad".[37]

El concepto linearista del tiempo es entonces una de las más profundas adherencias del concepto moderno de signo a su historia. Pues, en el límite, es el concepto de signo el que permanece comprometido en la historia de la ontología clásica, y la distinción, por más débil que sea, entre la faz significante y la faz significado. El paralelismo, la correspondencia de las faces o de los planos, no cambia nada. Que esta distinción, aparecida en primer término en la lógica estoica, haya sido necesaria para la coherencia de una temática escolástica dominada por la teología infinitista, he aquí lo que nos impide tratar como una contingencia o una comodidad el uso que se hace de ella actualmente. Lo hemos sugerido al comienzo. Tal vez ahora las razones aparezcan más claras. El *signatum* remite siempre, como a su referente, a una *res*, a un ente creado o, en todo caso, primeramente pensado y dicho, pensable y decible en el presente eterno dentro del logos divino y precisamente en su aliento. Si llegaba a tener relación con el habla de un espíritu finito (creado o no; en última instancia de un ente intra-cósmico) mediante el *intermediario* de un *signans*, a pesar de esto el *signatum* tenía una relación *inmediata* con el logos divino que lo pensaba en la presencia y para el cual éste no era una huella. Y para la lingüística moderna, si el significante es huella, el significado es un sentido pensable en principio en la presencia plena de una conciencia intuitiva. La faz significado, en la medida en que aún se la

[37] *Mercure de France*, feb. 1964, p. 254. Al presentar este texto J. Starobinski evoca el modelo musical y concluye: "Esta lectura se desarrolla según otro *tempo* (y en otro tiempo): en el límite, se sale del tiempo de la 'consecutividad' propio al lenguaje habitual." Sin duda podría decirse *propio al concepto habitual* del tiempo y del lenguaje.

distingue originariamente de la faz significante, no es considerada como una huella: de derecho, no tiene necesidad del significante para ser lo que es. En la profundidad de esta afirmación es necesario plantear el problema de las relaciones entre la lingüística y la semántica. Tal referencia al sentido de un significado pensable y posible fuera de todo significante, permanece dentro de la dependencia de la onto-teo-teleo-logía que acabamos de evocar. Por lo tanto es la idea de signo lo que sería preciso desconstruir mediante una meditación sobre la escritura, que se confundiría, como debe hacerlo, con una *solicitación* de la onto-teología, repitiéndola fielmente en su *totalidad* y *conmoviéndola* en sus más firmes[38] evidencias. Uno es conducido a esto necesariamente desde el momento en que la huella afecta la totalidad del signo en sus dos faces. Que el significado sea originaria y esencialmente (y no sólo para un espíritu finito y creado) huella, que esté *desde el principio en posición de significante*, tal es la proposición, en apariencia inocente, donde la metafísica del logos, de la presencia y de la conciencia debe reflexionar acerca de la escritura como su muerte y su fuente.

[38] Si tratamos de demostrar la necesidad de esta "desconstrucción" privilegiando las referencias saussurianas, no se debe sólo al hecho de que Saussure domine aún la lingüística y la semiología contemporáneas; también es porque nos parece que se mantiene en los límites: a la vez en la metafísica que es preciso desconstruir y más allá del concepto de signo (significante/significado) del que todavía se sirve. Pero con qué escrúpulos, con qué vacilaciones interminables, en especial cuando se trata de la diferencia entre las dos "caras" del signo y de lo "arbitrario", uno lo comprueba al leer R. Godel, *Les sources manuscrites du cours de linguistique générale*, 1957, pp. 190 y sgts. Señalemos, de paso: no está excluido que la literalidad del *Curso*, a la que hemos debido referirnos, parezca un día muy sospechosa a la luz de los inéditos cuya edición se prepara actualmente. Pensamos, en particular, en los *Anagrammes*. ¿Hasta qué punto Saussure es responsable del *Curso* tal como ha sido compuesto y publicado después de su muerte? El problema no es nuevo. ¿Es necesario precisar que, *aquí al menos*, no podemos acordarle ninguna pertinencia? Salvo engañándose profundamente respecto a la naturaleza de nuestro proyecto, se habrá advertido que, inquietándonos poco por el pensamiento *mismo* de Ferdinand de Saussure *mismo*, nos hemos interesado por un *texto* cuya literalidad ha desempeñado el papel que se conoce desde 1915, funcionando en un sistema de lecturas, de influencias, de desconocimientos, de préstamos, de refutaciones, etc. Lo que ha podido leerse —y también lo que no ha podido leerse— bajo el título de *Curso de lingüística general* nos importaba al margen de toda intención oculta y "verdadera" de Ferdinand de Saussure. Si se descubriera que ese texto ocultaba otro —y siempre se tendrá trato sólo con textos— y que lo ha ocultado en un sentido determinado, la lectura que terminamos de proponer no será, al menos por esta única razón, invalidada. Por el contrario. Esta situación, por otra parte, fue prevista por los editores del *Curso* al término de su primer *Prefacio*.

CAPITULO TERCERO

DE LA GRAMATOLOGIA COMO CIENCIA POSITIVA

¿En qué condiciones es posible una gramatología? Su condición fundamental es, por cierto, la solicitación del logocentrismo. Pero esta condición de posibilidad se torna condición de imposibilidad. En efecto, corre el riesgo de conmover el concepto de ciencia. La grafemática o la gramatografía tendrían que dejar de presentarse como ciencias; su pretensión tendría que ser exorbitante frente a un *saber* gramato*lógico*.

Sin aventurarnos aquí hasta esta peligrosa necesidad, y en el interior de las normas tradicionales de la cientificidad hacia las que provisoriamente nos replegamos, volvamos a plantear la pregunta: ¿en qué condiciones es posible la gramatología?

A condición de saber qué es la escritura y cómo se ordena la multivocidad de ese concepto. ¿Dónde comienza la escritura? ¿Cuándo comienza la escritura? ¿Dónde y cuándo la huella, la escritura en general, raíz común del habla y de la escritura, se reduce a "escritura" en un sentido corriente? ¿Dónde y cuándo se pasa de una escritura a la otra, de la escritura en general a la escritura en un sentido limitado, de la huella a la grafía, luego de un sistema gráfico a otro y, en el campo de un código gráfico, de un discurso gráfico a otro, etcétera?

¿Dónde y cuándo comienza...? Problema de origen. Ahora bien, que no haya origen, vale decir un origen simple; que los problemas de origen arrastren con éste una metafísica de la presencia es, sin duda, lo que nos deberá enseñar una meditación sobre la huella. Sin aventurarnos aquí hasta esta peligrosa necesidad, continuando el planteo de problemas de origen, debemos reconocerles dos niveles. "Dónde" y "cuándo" pueden plantear preguntas empíricas: ¿cuáles son los lugares y momentos determinados de los primeros fenómenos de la escritura, en la historia y en el mundo? A estas preguntas deben responder la búsqueda y la investigación de los hechos: historia en su sentido corriente, la que hasta aquí han practicado casi todos los

arqueólogos, epigrafistas y prehistoriadores que han interrogado las escrituras en el mundo.

Pero ante todo el problema del origen se confunde con el problema de la esencia. También puede decirse que presupone un problema onto-fenomenológico en el sentido riguroso del término. Se debe saber *qué es* la escritura para poder preguntarse, sabiendo de qué se habla y qué es lo cuestionado, cuándo y dónde comienza la escritura. ¿Qué es la escritura? ¿En qué se la reconoce? ¿Qué certeza esencial debe guiar la búsqueda empírica? Guiarla de derecho, puesto que hay una necesidad de hecho por la cual la investigación empírica fecunda por precipitación la reflexión sobre la esencia.[1] Esta debe operar con "ejemplos" y se podría mostrar en qué medida esta imposibilidad de comenzar por el comienzo de derecho, tal como está asignado por la lógica de la reflexión trascendental, remite a lo originario (bajo tachadura) de la huella, vale decir a la raíz de la escritura. Lo que ya nos enseñó el pensamiento de la huella, es que no podría ser sometido simplemente a la cuestión onto-fenomenológica de la esencia. La huella *no es nada*, no es un ente, excede la pregunta *qué es* y, eventualmente, la hace posible. Inclusive no se puede seguir teniendo confianza en la oposición del hecho y del derecho, que siempre ha funcionado en el sistema de la pregunta *qué es*, bajo todas sus formas metafísicas, ontológicas y trascendentales. Sin aventurarnos hasta la peligrosa necesidad de la pregunta sobre la archipregunta "qué es", nos protegeremos aún en el campo del saber gramatológico.

Al ser la escritura totalmente histórica, es natural y sorprendente a la vez que el interés científico por la misma haya tomado siempre la forma de una historia de la escritura. Pero la ciencia exigía también que una teoría de la escritura viniera a orientar la pura descripción de los hechos, suponiendo que esta última expresión tuviese un sentido.

[1] Respecto a las dificultades empíricas de una investigación de los orígenes empíricos, cf. M. Cohen, *La grande invention de l'écriture*, 1958, T. I, pp. 3 y sgts. Conjuntamente con la *Histoire de l'écriture*, de J. G. Février (1948/1959), es en Francia la obra más importante acerca de la historia general de la escritura. M. V. David les ha consagrado un estudio en *Critique*, junio de 1960.

1. *El álgebra: arcanum y transparencia*

Lo que se ha ignorado o subestimado muy a menudo es hasta qué punto el siglo XVIII, señalando a este respecto un corte, trató de hacer justicia a estas dos exigencias. Si el siglo XIX, por razones profundas y sistemáticas, nos dejó una pesada herencia de ilusiones y desconocimientos, todo lo que concierne a la teoría del signo escrito a finales del siglo XVII y en el transcurso del siglo XVIII lo ha sufrido de modo privilegiado.[2]

Nos es necesario aprender a releer lo que está tan confuso para nosotros. Madeleine V.-David, uno de los espíritus que en Francia han impulsado sin cesar la investigación histórica sobre la escritura mediante una actitud vigilante con respecto a la interrogación filosófica,[3] acaba de reunir en una obra valiosa las piezas esenciales de un *dossier*: el del debate que apasionaba a todos los espíritus europeos al término del siglo XVII y a todo lo largo del XVIII. Síntoma enceguecedor y desconocido de la crisis de la conciencia europea. Los primeros proyectos de una "historia general de la escritura" (la expresión es de Warburton y data de 1742[4]) nacieron en un ámbito de pensamiento que debía superar constantemente lo que le daba su movimiento: el prejuicio especulativo y la presunción ideológica. El trabajo crítico progresa por etapas y se puede reconstituir, posteriormente, toda su estrategia. Ante todo conquista el juicio *teológico*: Fréret califica así el mito de una escritura primitiva y natural dada por Dios, como la escritura hebrai-

[2] M. V. David propone una explicación particular. "Es cierto que en el pensamiento del siglo XIX se produjo un vacío luego de la apología, demasiado exclusivista, de los hechos del lenguaje (comenzada por Herder). Paradójicamente, el siglo de los grandes desciframientos hizo tabla rasa de la extensa preparación para dichos desciframientos, mostrando su desafección frente a los problemas del signo... De esta manera queda por cubrir un vacío, por restablecer una continuidad... En este sentido nada mejor podría hacerse sino señalar... los textos de Leibniz, que tratan, a veces simultáneamente, hechos chinos y proyectos de escritura universal, y múltiples posiciones posibles de lo escrito y lo hablado... Pero, tal vez, no sufrimos sólo por la ceguera del siglo XIX respecto de los signos. Sin lugar a dudas nuestra calidad de escriptores 'alfabéticos' concurre también, poderosamente, para ocultarnos esos aspectos esenciales de la actividad escriptural". (Intervención en E. P., pp. 352/353.)

[3] Lo ha hecho, particularmente, en *Les dieux et le destin en Babylonie* (PUF 1949), (cf., especialmente el último capítulo, sobre "Le règne de l'écriture"), y en numerosos artículos de la *Revue Philosophique*, del *Bulletin de la société linguistique de Paris*, de *Critique*, del *Journal de psychologie* y del *Journal asiatique*. M. V. David fue discípula y traductora de B. Hrozny.

[4] D. E. pp. 34 y sgts.

ca según Blaise de Vigenére; en su *Traité des chiffres ou secrèts manières d'ecrire* (1586), dice de esos caracteres que son "los más antiguos de todos, inclusive trazados por el propio dedo del Dios Soberano". Bajo todas sus formas, ya sean manifiestas o encubiertas, ese teologismo, que en realidad es algo distinto y más que un prejuicio, constituyó el mayor obstáculo de toda gramatología. Ninguna historia de la escritura podía transigir con él. Y ante todo ninguna historia de la escritura misma de aquellos a quienes cegaba el alfabeto, ya sea hebreo o griego. El elemento de la ciencia de la escritura debía permanecer invisible en su historia, y con prioridad, a aquellos que podían percibir la historia de las otras escrituras. No tiene entonces nada de sorprendente que el descentramiento necesario suceda al devenir-legible de las escrituras no occidentales. No se acepta la historia del alfabeto sino después de haber reconocido la multiplicidad de los *sistemas* de escritura y después de haberles asignado una historia, se tenga o no la capacidad de determinarla científicamente.

Este primer descentramiento se limita a sí mismo. Se re-centra en un suelo histórico, que, de modo análogo, concilia el punto de vista lógico-filosófico (que impide conocer la condición de lo lógico-filosófico: la escritura fonética) y el punto de vista teológico.[5] Es el prejuicio "*chino*": todos los proyectos filosóficos de escritura y de lenguaje universales, pasilalia, poligrafía, pasigrafía, llamados así por Descartes, esbozados por el P. Kircher, Wilkins,[6] Leibniz, etc., impulsaban a ver en la escritura china, que entonces se descubría, un modelo de lengua filosófica sustraída a la historia. En todo caso esta es la *función* del modelo chino en los proyectos de Leibniz. A su juicio lo que libera a la escritura china de la voz es también lo que, por la arbitrariedad y el artificio de la invención, la arranca a la historia y la hace propicia para la filosofía.

La exigencia filosófica que guía a Leibniz fue formulada muchas veces antes que él. Entre todos los que se inspira está en primer lugar Descartes. Respondiendo a Mersenne, que le había comunicado un trabajo de origen para nosotros desconocido, en el que se alababa un sistema de seis proposiciones para una lengua universal, Descartes

[5] Aquellos a quienes se llamaba los "Jesuitas de Cantón" se dedicaban a descubrir la presencia de influencias occidentales (judeo-cristianas y egipcias) en la escritura china. Cf. V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, 1932, y D. E., pp. 59 y sgts.

[6] Athanase Kircher, *Polygraphia nova et universalis et combinatoria arte detecta.* John Wilkins, *An essay towards a real character and a philosophical language*, 1668.

comienza por expresar su desconfianza.[7] Considera con desdén ciertas proposiciones que, según su parecer, sólo estarían destinadas a "valorizar el producto" y "ponderar la mercancía". Tiene "mala opinión" de la palabra "*arcanum*": "tan pronto como veo la palabra *arcanum* en alguna proposición, comienzo a tener una mala opinión". Opone a ese proyecto argumentos que son, como se recordará,[8] los de de Saussure:

"...la mala combinación de las letras que producirían muchas veces sonidos desagradables e insoportables al oído: pues toda diferencia de las inflexiones de las palabras sólo se ha hecho para evitar este defecto, y es imposible que vuestro autor haya podido remediar este inconveniente haciendo su gramática universal para toda suerte de naciones; pues aquello que es fácil y agradable para nuestra lengua, es rudo e insoportable para los alemanes, y así para las otras."

Esta lengua exigiría, por añadidura, que se aprendiesen las "palabras primitivas" de todas las lenguas, "lo que es demasiado molesto". Salvo comunicándolas "por escrito". Y esta es una ventaja que Descartes no deja de reconocer:

"Pues si para las palabras primitivas cada uno se sirve de las de su lengua, es verdad que no tendrá tanto trabajo, pero sólo será comprendido por los de su propio país, o por escrito, cuando aquel que quiera comprenderlo se tome el trabajo de buscar todas las palabras en el diccionario, lo que es muy molesto como para esperar que su uso se acepte... Toda la utilidad, entonces, que yo veo puede surgir de esta invención es para la escritura: a saber, que haga imprimir un gran diccionario en todas las lenguas en las que quiera ser entendido y ponga caracteres comunes para cada palabra primitiva, que respondan al sentido y no a las sílabas, como ser un mismo carácter para *aimer, amare* y *φιλετυ*; y aquellos que tuvieran ese diccionario y conocieran su gramática, podrían buscando todos los caracteres uno después de otro, interpretar en su lengua lo que estuviera escrito. Pero esto sólo sería útil para leer misterios y revelaciones; pues, para otras cosas, habría que no tener nada que hacer para tomarse el trabajo de buscar todas las palabras en el diccionario, y de esta forma considero que esto no puede ser de mucha utilidad. Pero puede ser que me engañe."

Y con una profunda ironía, tal vez más profunda que irónica, Descartes asigna al posible error una causa eventual distinta de la no-evidencia, del defecto de atención o la precipitación de la voluntad:

[7] Lettre à Mersenne, 20 de noviembre de 1629. Cf. también L. Couturat y L. Léau, *Histoire de la langue universelle*, pp. 10 y sgts.
[8] *Supra*, p. 50.

a una *falla de lectura.* El valor de un sistema de lengua o de escritura no se mide con la vara de la intuición, de la claridad o de la distinción de la idea, de la presencia del objeto en la evidencia. El sistema debe ser *descifrado a su vez*:

"Pero puede ser que me engañe; sólo os he querido escribir todo aquello que podía conjeturar sobre esas seis proposiciones que me habéis enviado, a fin de que cuando veáis la invención, podáis decir si yo la descifré bien."

La profundidad lleva a la ironía más allá de lo que ésta hubiera querido ir *siguiendo a su autor.* Tal vez más allá del fundamento de la certeza cartesiana.

Después de lo cual, en forma de adición y postscriptum, Descartes define claramente el proyecto leibniziano. Es verdad que ve en él la novela de la filosofía: sólo la filosofía puede escribirla, y de ella depende íntegramente; pero por esta misma causa nunca podría esperar "verla en uso".

"la invención de esta lengua depende de la verdadera filosofía; pues de otra manera es imposible enumerar todos los pensamientos de los hombres, y colocarlos en orden, y, ni siquiera distinguirlos de manera tal que sean claros y simples, lo cual es a mí parecer el mayor secreto que se pueda tener para adquirir la ciencia verdadera... Ahora bien, considero que esta lengua es posible y que puede encontrarse la ciencia de que depende, mediante la cual los campesinos podrían juzgar sobre la verdad de las cosas mejor de lo que hacen ahora los filósofos. Pero no esperéis verla nunca en uso; esto presupone grandes cambios en el orden de las cosas, y sería necesario que todo el mundo fuese un paraíso terrenal, lo cual sólo es bueno proponer en el país de las novelas." [9]

[9] Juzgamos preferible restituir el contexto de esta cita: "Por otra parte, encuentro que a esto podría agregarse una invención, tanto para componer las palabras primitivas de esta lengua, como para sus caracteres; de manera tal que podría ser enseñada en muy poco tiempo, y esto por medio del orden, vale decir, estableciendo un orden entre todos los pensamientos que pueden entrar en el espíritu humano, así como hay uno entre los números; y de la misma manera como puede aprenderse en un día a nombrar todos los números hasta el infinito, y a escribirlos en una lengua desconocida, siendo que son, no obstante, una infinidad de palabras diferentes, que pueda hacerse lo mismo con todas las otras palabras necesarias para expresar todas las otras cosas que caen en el espíritu de los hombres. Si esto se encontrara no dudo que dicha lengua sería, muy pronto, aceptada en todo el mundo; pues hay mucha gente que emplearía complacida cinco o seis días para poder hacerse entender por todos los hombres. Pero no creo que vuestro autor haya pensado en esto, tanto porque no hay en todas sus proposiciones nada que lo testimonie, como porque la invención de esta lengua depende de la verdadera filosofía; pues es imposible de otra manera denominar todos los pensamientos de los hombres, y ponerlos por orden, o tan sólo distinguirlos de

Leibniz se refiere expresamente a esta carta y al principio *analítico* que se formula en ella. Todo el proyecto implica la descomposición en ideas simples. Es el único camino para sustituir por el cálculo el razonamiento. En este sentido la característica universal depende, en su fundamento, de la filosofía, pero puede emprendérsela sin esperar el acabamiento de la filosofía:

"No obstante, aunque esta lengua dependa de la verdadera filosofía, no depende de su perfección. Vale decir que esta lengua puede ser establecida aunque la filosofía no sea perfecta: y a medida que la ciencia de los hombres crezca, esta lengua también crecerá. Mientras tanto será una ayuda maravillosa para hacer uso de lo que sabemos, para ver aquello que nos falta y para inventar los medios de lograrlo, pero especialmente para poner fin a las controversias en las materias que dependen del razonamiento. Pues entonces razonar y calcular serán la misma cosa." [10]

Se sabe que estas no son las únicas correcciones de la tradición cartesiana. El analitismo de Descartes es intuicionista, mientras que el de Leibniz remite más allá de la evidencia, hacia el orden, la relación, el punto de vista. [11]

La característica "ahorra el espíritu y la imaginación, de los que es necesario, especialmente, administrar el uso. Este es el fin principal de la gran ciencia que tengo la costumbre de llamar *Característica*, de la cual lo que llamamos Algebra, o Análisis, no es sino una rama muy pequeña: pues ella es la que da las palabras a las lenguas, las letras a las palabras, las cifras a la Aritmética, las notas a la Música; ella es la que nos enseña el secreto para fijar el razonamiento y obligarlo a dejar algo así como huellas visibles sobre el papel en pequeña cantidad, para ser examinado a voluntad: es ella, finalmente, la que nos permite razonar con poco gasto, colocando caracteres en el lugar de las cosas, para desembarazar la imaginación." [12]

manera tal que sean claros y simples, lo cual es, a mi parecer, el mayor secreto que pueda poseerse para adquirir la buena ciencia. Y si alguien hubiera explicado cuáles son las ideas simples que están en la imaginación de los hombres, con las cuales se compone todo aquello que piensan, y eso fuera aceptado por todo el mundo, me atrevería a esperar una lengua universal muy fácil de aprender, pronunciar y escribir, y, lo que es más importante, que ayudaría al juicio presentándole de manera tan distinta todas las cosas, que casi sería imposible equivocarse; contrariamente a esto, las palabras que poseemos casi sólo tienen significaciones confusas, a las que el espíritu de los hombres se ha acostumbrado de larga data, y esto es causa de que no entienda casi nada perfectamente. Ahora bien, creo que esta lengua es posible..."

[10] *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, ed. Couturat, pp. 27/28.

[11] Cf. Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, especialmente pp. 181 y siguientes.

[12] *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* (Couturat) pp. 98/99.

Pese a todas las diferencias que separan los proyectos de una lengua o escritura universal durante esta época (especialmente en cuanto a la historia y el lenguaje [13]), el concepto de lo simple absoluto está siempre, necesaria e indispensablemente, actuando en ellos. Sería fácil demostrar que este concepto remite siempre a una teología infinitista y al logos o entendimiento infinito de Dios. [14] Por esta causa es que, pese a la apariencia y a toda la seducción que puede ejercer legítimamente sobre nuestra época, el proyecto leibniziano de una característica universal que no sea esencialmente fonética no interrumpe el logocentrismo. Por el contrario, lo confirma, se produce en él y gracias a él, así como la crítica hegeliana a la que será sometido. Es la complicidad de estos dos movimientos contradictorios lo que consideramos aquí. Hay una unidad profunda, en el interior de una determinada época histórica, entre la teología infinitista, el logocentrismo y un cierto tecnicismo. La escritura originaria y pre o meta-fonética que aquí tratamos de pensar, no conduce a nada menos que a una "superación" del habla por medio de la máquina.

El logocentrismo es una metafísica etnocéntrica, en un sentido original y no "relativista". Está ligado a la historia de Occidente. El modelo chino sólo lo interrumpe en apariencia cuando Leibniz se refiere a él para enseñar la Característica. No sólo ese modelo per-

[13] Cf. Conturat, *Historie de la langue universelle* (pp. 1/28). Y Belaval, *op cit.*, pp. 181 y sgts. y DE., cap. IV.

[14] Cf. por ejemplo, entre tantos otros textos, la *Monadología*, 1 a 3 y 51. No entra aquí, ni en nuestro propósito ni en nuestras posibilidades de hacerlo, la demostración interna del vínculo entre la característica y la teología infinitista de Leibniz. Para hacerlo sería necesario atravesar y agotar el contenido mismo del proyecto. Sobre este punto remitimos a las obras ya citadas. Al igual que Leibniz, cuando en una carta quiere recordar la vinculación entre la existencia de Dios y la posibilidad de la escritura universal, diremos aquí que "es una proposición de la cual (no sabríamos) ofrecer la demostración sin explicar ampliamente los fundamentos de la característica": "Pero al presente me es suficiente señalar que aquello que es el fundamento de mi característica, también lo es de la demostración de la existencia de Dios; pues los pensamientos simples son los elementos de la características, y las formas simples son la fuente de las cosas. Ahora bien, sostengo que todas las formas simples son compatibles entre ellas. Esta es una proposición de la cual no podría hacer la demostración sin explicar ampliamente los fundamentos de la característica. Pero si ella se concede, se deriva que la naturaleza de Dios que encierra todas las formas simples absolutamente aprehendidas, es posible. Ahora bien, más arriba probamos que Dios es, a condición de que sea posible. Por lo tanto existe. Esto es lo que era necesario demostrar." (*Lettre à la princesse Elisabeth*, 1678). Hay una vinculación esencial entre la posibilidad del *argumento ontológico* y la de la Característica.

manece como una representación doméstica,[15] sino que se hace su elogio sólo para señalar en él una carencia y definir las correcciones necesarias. Lo que Leibniz considera en la escritura china es su carácter arbitrario y, por tanto, su independencia frente a la historia. Este carácter arbitrario tiene un vínculo esencial con la esencia no-fonética que Leibniz cree poder atribuirle a la escritura china. Esta parece haber sido "inventada por un sordo" (*Nouveaux Essais*):

"*Loqui* est voce articulata signum dare cogitationis suae. *Scribere* est id facere permanentibus in charta ductibus. Quos ad vocem referri non est necesse, ut apparet ex Sinensium characteribus (*Opuscules*, p. 497).

Y en otro lugar:

"Hay, tal vez, ciertas lenguas artificiales que son totalmente hechas de elecciones e íntegramente arbitrarias, como se cree que fue la china, o como lo son las de Georgius Dalgarnus y del difunto M. Wilkins, obispo de Chester".[16]

En una carta al padre Bouvet (1703), Leibniz distingue la escritura egipcia, popular, sensible, alegórica, y la escritura china, filosófica e intelectual:

"... los caracteres chinos son, tal vez, más filosóficos y parecen construidos sobre consideraciones más intelectuales, como las que ofrecen los números, el orden y las relaciones; de esta manera sólo hay rasgos separados que no apuntan a ninguna semejanza con cualquier especie de cuerpo."

Esto no impide a Leibniz prometer una escritura de la cual la china sólo sería un esbozo.

"Esta especie de cálculo dará, al mismo tiempo, una especie de escritura universal que tendrá las ventajas de la de los chinos, pues cada uno la entenderá en su propia lengua, pero que superará infinitamente a la lengua

[15] Cf. DE., cap. IV.

[16] *Nouveaux Essais*, III, II, § 1. Dalgarno publica en 1961 la obra titulada *Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica.* Respecto a Wilkins, cf. *supra*, Couturat, *op. cit.*, y DE., *passim.* Una escritura o una lengua de pura institución y de puro arbitrio no puede haber sido inventada, como *sistema*, sino de un solo golpe. Es lo que antes de Duclos, Rousseau y Lévi-Strauss (cf. *infra*), Leibniz juzga posible: "Este también es el pensamiento de Golius, célebre matemático y gran conocedor de las lenguas, que su lengua es artificial, es decir, que fue inventada toda de golpe por algún hombre hábil para establecer un comercio de palabras entre una cantidad de naciones diferentes que habitaban ese gran país que llamamos la China, aunque esta lengua podría encontrarse alterada ahora por su largo uso" (III, I, 1).

china por cuanto se la podrá aprender en pocas semanas, teniendo los caracteres unidos según el orden y la conexión de las cosas, en tanto la de los chinos, al tener una infinidad de caracteres de acuerdo con la variedad de las cosas, requiere la vida de un hombre para aprender lo suficiente su escritura." [17]

El concepto de la escritura china funcionaba como una especie de alucinación europea. Lo cual no implicaba nada de casual: ese funcionamiento obedecía a una necesidad rigurosa. Y la alucinación traducía menos una ignorancia que un desconocimiento negador. No estaba perturbada por el saber, limitado pero real, del que entonces se podía disponer en relación con la escritura china.

Al propio tiempo que el "prejuicio chino", un "*prejuicio jeroglifista*" había producido el mismo efecto de enceguecimiento interesado. El ocultamiento, lejos de proceder, en apariencia, del desprecio etnocéntrico, adquiere la forma de la admiración hiperbólica. No hemos terminado aún de verificar la necesidad de este esquema. Nuestro siglo no se ha liberado de él: siempre que el etnocentrismo es precipitada y ruidosamente conmovido cierto esfuerzo se resguarda silenciosamente detrás de lo espectacular para consolidar un adentro y extraer de él cierto beneficio doméstico. El admirable P. Kircher despliega así todo su genio para abrir el Occidente a la egiptología, [18] pero inclusive la excelencia que le reconoce a una escritura "sublime", prohíbe todo desciframiento científico. Evocando el *Prodromus coptus sive aegyptiacus* (1636), M. V. David escribe:

"Esta obra es, en alguna de sus partes, el primer manifiesto de la investigación egiptológica, porque el autor determina en ella la *naturaleza de la lengua egipcia antigua* —habiéndosele, por otra parte, proporcionado (a) el instrumento de este descubrimiento. El propio libro descarta, no obstante, todo proyecto de desciframiento de los jeroglíficos. (a) cf. *Lingua aegyptiaca restituta*." [19]

El procedimiento del desconocimiento negador por asimilación aquí no es, como en el caso de Leibniz, de tipo racionalista y calculador. Es místico:

[17] *Die philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, T. VII, p. 25 y DE., p. 67. Sobre todos estos problemas cf. también R. F. Merkel, "Leibniz und China", en *Leibniz zu seidem 300 Geburtstag*, 1952. En relación con las cartas intercambiadas, con motivo del pensamiento y la escritura china, con el P. Bouvet, cf. pp. 18/20 y Baruzi, *Leibniz*, 1909, pp. 156/165.

[18] DE., cap. III.

[19] DE., pp. 43/44.

"Los jeroglíficos, se lee en el *Prodromus*, son una escritura, pero no una escritura compuesta de letras, palabras y partes del discurso determinadas de las cuales usamos en general. Son una escritura mucho más excelente, más sublime y próxima de las abstracciones, la cual, mediante un encadenamiento ingenioso de los símbolos, o su equivalente, propone *de un solo golpe* (*uno intuitu*) a la inteligencia del sabio un razonamiento complejo, nociones elevadas, o cierto misterio insigne oculto en el seno de la naturaleza o de la Divinidad." [20]

Hay por lo tanto cierta complicidad entre el racionalismo y el misticismo. La escritura de lo otro está cargada cada vez de esquemas domésticos. Lo que se podría denominar, con Bachelard, un "corte epistemológico", se realiza sobre todo gracias a Fréret y Warburton. Puede seguirse el laborioso desprendimiento a través del cual prepararon la decisión, el primero sobre el ejemplo chino, el segundo sobre el ejemplo egipcio. Con mucho respeto hacia Leibniz y el proyecto de escritura universal, Fréret desmenuza la representación de la escritura china que se encuentra implicada en él: "La escritura china no es una lengua filosófica que no deje nada que desear... Los chinos nunca han tenido algo semejante." [21]

Fréret no está empero liberado del prejuicio jeroglifista: el que Warburton destruye criticando violentamente al Padre Kircher.[22] El propósito apologético que anima esta crítica no excluye su eficacia.

En el campo teórico así liberado son puestas a punto las técnicas científicas de desciframiento por el abate Barthélemy y después por Champollion. Puede nacer entonces una reflexión sistemática sobre las relaciones entre la escritura y el habla. La mayor dificultad era concebir, de una manera histórica y sistemática a la vez, la cohabitación organiza-

[20] *Prodromus*, p. 260, citada y traducida por Drioton (cf. DE., p. 46). Sobre los proyectos poligráficos de A. Kircher, cf. *Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta*, 1663. Sobre sus relaciones con Lulle, Becher, Dalgarno, Wilkins, Leibniz, cf. DE., pp. 61 y sgts.

[21] *Réflexions sur les principes généraux de l'art d'écrire, et en particulier sur les fondements de l'écriture chinoise*, 1718, p. 629. Cf. también el *Essai sur la chronologie générale de l'Ecriture*, que trata la "historia judaica" "abstracción hecha del respeto religioso que inspira la Biblia" (DE., pp. 80 y sgts.).

[22] *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens, où l'on voit l'Origine et le Progrès du Langage et de l'Ecriture, l'Antiquité des Sciences en Egypte, et l'Origine du culte des animaux, avec des Observations sur l'Antiquité des Hiéroglyphes Scientifiques, et des Remarques sur la Chronologie et sur la première Ecriture des Chinois*, 1744. Tal el título de la traducción francesa de un fragmento de *The divine legation of Moses* (1737-1741). Más adelante tendremos que medir la influencia de esta obra sobre Condillac, Rousseau y los colaboradores de la *Enciclopedia*.

da, en un mismo código gráfico, de elementos figurativos, simbólicos, abstractos y fonéticos.[23]

2. *La ciencia y el nombre del hombre*

¿Ha entrado la gramatología en el camino seguro de una ciencia? Las técnicas de desciframiento, se sabe, no han dejado de progresar a un ritmo acelcrado.[24] Pero las historias generales de la escritura, en las que el deseo de clasificación sistemática siempre orientó la simple descripción, permanecerán durante mucho tiempo dirigidas por conceptos teóricos de los que se advierte que no están a la altura de inmensos descubrimientos. Descubrimientos que precisamente hubieran debido hacer temblar los más seguros fundamentos de nuestra conceptualidad filosófica, ordenada totalmente según una situación determinada de las relaciones entre logos y escritura. Todas las grandes historias de la escritura comienzan por la exposición de un proyecto clasificatorio sistemático. Pero podría trasladarse actualmente al dominio de la escritura lo que Jakobson dice de las lenguas a partir de la tentativa tipológica de Schlegel:

> "Los problemas de tipología han conservado durante mucho tiempo un carácter especulativo y pre-científico. Mientras la clasificación genética de las lenguas avanzaba a paso de gigante, los tiempos aún no estaban maduros para una clasificación tipológica" (*op. cit.* p. 69).

Una crítica sistemática de los conceptos utilizados por los historiadores de la escritura sólo puede habérselas seriamente con la rigidez o la diferenciación insuficiente de un aparato teórico, si antes dicha crítica ha señalado las falsas evidencias que guían el trabajo. Evidencias tanto más eficaces cuanto pertenecen a la capa más profunda, la más antigua y en apariencia la más natural, la menos histórica, de nuestra conceptualidad, la que mejor se sustrae a la crítica y, ante todo, porque la soporta, la nutre y la informa: nuestro suelo histórico en sí mismo.

En todas las historias o tipologías generales de la escritura se encuentra, por ejemplo, aquí o allá, una concesión análoga a la que hacía decir a P. Berger, autor, en Francia, de la primera gran *Histoire de l'écriture dans l'antiquité* (1892): "La mayor parte de las veces

[23] DE., pp. 126/131.
[24] Cf. E. Doblhofer, *Le déchiffrement des écritures*, 1959, y EP., p. 352.

los hechos no concuerdan con las distinciones que ... sólo son justas en teoría" (p. XX). Ahora bien, se trataba nada menos que de las distinciones entre escritura fonética e ideográfica, silábica y alfabética, entre imagen y símbolo, etc. Lo mismo ocurre con el concepto instrumentalista y tecnicista de la escritura, inspirado por el modelo fonético, con el que por otra parte no concuerda sino por una ilusión teleológica, y que el primer contacto con escrituras no occidentales debería bastar para denunciar. Ahora bien, este instrumentalismo está implicado en todas partes. En ningún lugar está tan sistemáticamente formulado, con todas sus consecuencias, como por M. Cohen: siendo el lenguaje un "instrumento", la escritura es "la prolongación de un instrumento".[25] No podría describirse mejor la exterioridad de la escritura en relación al habla, del habla con el pensamiento, del significante con el significado en general. Hay mucho para pensar sobre el precio que paga así a la tradición metafísica una lingüística —o una gramatología— que se presenta, en el caso considerado, como marxista. Pero el mismo tributo se encuentra en todas partes: teleología logocéntrica (expresión pleonástica); oposición entre naturaleza e institución; juego de las diferencias entre símbolo, signo, imagen, etc.; un concepto ingenuo de la representación; una oposición no crítica entre sensible e inteligible, entre el alma y el cuerpo; un concepto objetivista del cuerpo propio y de la diversidad de las funciones sensibles (los "cinco sentidos" considerados como otros tantos aparatos a disposición del que habla o escribe); la oposición entre el análisis y la síntesis, lo abstracto y lo concreto, que desempeña un papel decisivo en las clasificaciones propuestas por J. Février y M. Cohen y en el debate que los opone; un concepto del concepto sobre el que la reflexión filosófica más clásica ha dejado pocas marcas; una referencia a la conciencia y a la inconsciencia que necesariamente exigiría un uso más atento de esas nociones y alguna consideración por las investigaciones que han hecho de ellas su tema;[26] una noción

[25] *Op. cit.*, p. 2 M.-V. David critica este instrumentalismo en los trabajos ya citados. El instrumentalismo, cuya dependencia metafísica, no podría exagerarse, inspira también muchas veces la definición lingüística de la esencia del lenguaje, asimilado a una función y, lo que es más grave, a una función exterior a su contenido o a su agente. Es lo que implica, siempre, el concepto de útil. Así, A. Martinet toma a su cargo y desarrolla ampliamente la definición del lenguaje como "instrumento", "útil", etc., mientras que la naturaleza "metafórica" de esta definición, reconocida por el autor, hubiera tenido que hacerla problemática y renovar la pregunta sobre el sentido de la instrumentalidad, sobre el sentido del funcionamiento y sobre el funcionamiento del sentido. (Cf. *Elementos de lingüística general*, pp. 13/16, 28/29.)

[26] Cf. por ejemplo, M. Cohen, *op. cit.*, p. 6.

de signo que la filosofía, la lingüística y la semiología esclarecen rara y débilmente. La competencia entre la historia de la escritura y la ciencia del lenguaje es vivida, a veces, en términos de hostilidad más que de colaboración. Supuesto que la competencia sea admitida. De esta manera, a propósito de la amplia distinción realizada por J. Février entre "escritura sintética" y "escritura analítica", como a propósito de la noción de "palabra" que desempeña en ella un papel central, el autor señala: "El problema es de orden lingüístico, no lo abordaremos aquí" (*op. cit.*, p. 49). En otra parte la no-comunicación con la lingüística es justificada por J. Février en estos términos:

"Es [la matemática] una lengua especial que no tiene ningún vínculo con el lenguaje, es una especie de lengua universal, vale decir que mediante las matemáticas comprobamos que el lenguaje —me vengo de los lingüistas— es incapaz de explicar ciertas formas del pensamiento moderno. Y en ese preciso instante, la escritura, que ha sido tan negada, toma el lugar del lenguaje después de haber sido su sierva" (EP., p. 349).

Se podría demostrar que todas estas presuposiciones y todas las oposiciones así acreditadas constituyen un sistema: se circula de unas a otras en el interior de una misma y única estructura.

Por lo tanto la teoría de la escritura no tiene sólo necesidad de una liberación intra-científica y epistemológica, análoga a la que realizaron Fréret y Warburton sin tocar las bases de que hablamos aquí. Sin duda es preciso emprender, actualmente, una reflexión en la cual el descubrimiento "positivo" y la "desconstrucción" de la historia de la metafísica, en todos sus conceptos, se controlan recíproca, minuciosa y laboriosamente. Sin esto toda liberación epistemológica corre el riesgo de ser ilusoria o limitada, proponiendo sólo comodidades prácticas o simplificaciones nocionales sobre fundamentos a los que la crítica no toca. Este es, sin duda, el límite de la notable empresa de I. J. Gelb (*op. cit.*): pese a los inmensos progresos, pese al proyecto de instaurar una cientificidad gramatológica y crear un sistema unificado de nociones simples, flexibles y manipulables, pese a la exclusión de conceptos inadecuados —como el de ideograma—, la mayoría de las oposiciones conceptuales que acabamos de evocar continúan funcionando en esa empresa con toda tranquilidad.

Se adivina sin embargo a través de trabajos recientes lo que será un día la extensión de una gramatología llamada a no recibir sus conceptos fundamentales de otras ciencias humanas o, lo que equivale a decir lo mismo, de la metafísica tradicional. Se lo adivina a través de la riqueza y novedad de la información, también de su tratamiento,

aunque muchas veces la conceptualización permanezca en estas obras de apertura más acá de una avanzada audaz y segura.

Lo que nos parece que se anuncia aquí, por una parte, es que la gramatología no debe ser una de las *ciencias humanas* y, por otra, que no debe ser una *ciencia regional* entre otras.

No debe ser *una de las ciencias del hombre*, porque plantea en primer lugar, como su propio problema, el problema del *nombre del hombre*. Liberar la unidad del concepto de hombre es sin duda renunciar a la vieja idea de los pueblos llamados "sin escritura" y "sin historia". A. Leroi-Gourhan lo demuestra correctamente: negar el nombre de hombre y el poder de escribir. más allá de su propia comunidad, es un único y mismo gesto. En realidad los pueblos llamados "sin escritura" nunca carecen de un cierto tipo de escritura. Negarle a tal o cual técnica de consignación el nombre de escritura, tal es el "etnocentrismo que mejor define la visión pancientífica del hombre" y que, al mismo tiempo, hace que "en numerosos grupos humanos la única palabra mediante la cual los miembros designan su propio grupo étnico es la palabra 'hombre'" (GP. 11, p. 32 y passim).

Pero no es suficiente denunciar el etnocentrismo y definir la unidad antropológica mediante la disposición de la escritura. A. Leroi-Gourhan ya no describe la unidad del hombre y de la aventura humana mediante la simple posibilidad de la grafía en general: más bien como una etapa o una articulación en la historia de la vida —de lo que nosotros denominamos aquí la diferencia— como historia del grama. En *lugar* de recurrir a conceptos que habitualmente sirven para distinguir al hombre de los otros vivientes (instinto e inteligencia, ausencia o presencia del habla, de la sociedad, de la economía. etcétera), se recurre aquí a la noción de *programa*. Es preciso entenderla, por cierto, en el sentido de la cibernética, pero ésta sólo es inteligible a partir de una historia de las posibilidades de la huella como unidad de un doble movimiento de protensión y de retención. Este movimiento desborda ampliamente las posibilidades de la "conciencia intencional". Esta es una emergencia que hace aparecer el grama *como tal* (vale decir según una nueva estructura de no-presencia) y hace posible, sin duda, el surgimiento de los sistemas de escritura en un sentido estricto. Desde la "inscripción genética" y las "cortas cadenas" programáticas que regulan el comportamiento de la ameba o del anélido, hasta el pasaje más allá de la escritura alfabética, a las órdenes del logos y de un determinado *homo sapiens*, la posibilidad del grama estructura el movimiento de su historia

según niveles, tipos y ritmos rigurosamente originales.[27] Pero no puede pensárselos sin el concepto más general de grama. Este es irreductible e inaprehensible. Si se aceptara la expresión arriesgada por A. Leroi-Gourhan, podría hablarse de una "liberación de la memoria", de una exteriorización comenzada desde el principio pero siempre más amplia de la huella, que desde los programas elementales de los comportamientos denominados "instintivos" hasta la constitución de los ficheros electrónicos y las máquinas de leer amplía la diferencia y la posibilidad de la puesta en reserva: ésta constituye y cancela al mismo tiempo, en el mismo movimiento, la subjetividad llamada consciente, su logos y sus atributos teológicos.

La historia de la escritura se levanta sobre el fondo de la historia del grama como aventura de las relaciones entre el rostro y la mano. Aquí, por una precaución de la que nos es necesario repetir sin cesar su esquema, precisemos que la historia de la escritura no es explicada a partir de lo que creemos saber del rostro y de la mano, de la mirada, del habla y del gesto. Se trata, por el contrario, de descomponer ese saber familiar y de evocar, desde esta historia, el sentido de la mano y del rostro. A. Leroi-Gourhan describe la lenta transformación de la motricidad manual que libera el sistema audiofónico para el habla, y la mirada y la mano para la escritura.[28] En todas estas descripciones es difícil evitar un lenguaje mecanicista, tecnicista, teleológico, en el mismo momento en que se trata precisamente de volver a encontrar el origen y la posibilidad del movimiento de la máquina, de la *techne*, de la orientación en general. A decir verdad esto no es difícil sino, por esencia, imposible. Y esto para todo discurso. De un discurso al otro, la diferencia sólo puede ser aquí de modo de habitación en el interior de una conceptualidad destinada o ya sometida a deterioro. En ella, y ya sin ella, es necesario tratar de captar la unidad del gesto y del habla, del cuerpo y del lenguaje, del instrumento y del pensamiento, antes de que se articule la originalidad de uno y de otro y sin que esta unidad profunda dé lugar a confusión. No es necesario confundir esas significaciones originales *en la órbita* del sistema donde se oponen. Pero es necesario, para pensar la historia del sistema, exceder en alguna parte, de manera *exorbitante*, su sentido y su valor.

Se llega entonces a esta representación del *ánthropos*: equilibrio precario ligado a la escritura manual-visual.[29] Este equilibrio es lenta-

[27] Cf. GP. II, pp. 12 y sgts., 23 y sgts., 262 y sgts.
[28] I. pp. 119 y sgts.
[29] Pp. 161 y sgts.

mente amenazado. Al menos se sabe que "ningún cambio importante" que diera nacimiento a un "hombre futuro", el que ya no sería un "hombre", "puede en adelante producirse sin la pérdida de la mano, de la dentadura y, en consecuencia, de posición erguida. Una humanidad anodonte y que viviese acostada, utilizando lo que le quedara de los miembros anteriores para apoyarlos sobre botones, no es totalmente inconcebible". [30]

Lo que desde un principio amenaza este equilibrio se confunde con lo que corta la *linealidad* del símbolo. Vimos que el concepto tradicional del tiempo, toda una organización del mundo y del lenguaje, eran solidarios de ésta. La escritura en un sentido estricto —y especialmente la escritura fonética— está enraizada en un pasado de escritura no lineal. Ha sido necesario vencerlo y se puede, si se quiere, hablar aquí de triunfo técnico: aseguraba en un mundo peligroso y angustiante una mayor seguridad y mayores posibilidades de capitalización. Pero esto no sucedió *una vez.* Se ha instalado una guerra y un rechazo de todo aquello que se resistía a la linealización. Y, ante todo, de lo que Leroi-Gourhan llama "mitograma", escritura que deletrea sus símbolos en la pluridimensionalidad: en ella el sentido no está sometido a la sucesividad, al orden del tiempo lógico o a la temporalidad irreversible del sonido. Esta pluridimensionalidad no paraliza la historia en la simultaneidad, corresponde a otra capa de experiencia histórica y también se puede considerar, a la inversa, el pensamiento lineal como una reducción de la historia. Es cierto que entonces tal vez fuera necesario servirse de otra palabra: la de historia siempre estuvo asociada, sin lugar a dudas, con un esquema lineal del desenvolvimiento de la presencia, ya sea que su línea relacione la presencia final a la presencia originaria según la recta o según el círculo. Por igual razón la estructura simbólica pluridimensional no se ofrece en la categoría de lo simultáneo. La simultaneidad coordena dos presentes absolutos, dos puntos o instantes de presencia, y sigue siendo un concepto linealista.

El concepto de *linealización* es mucho más eficaz, fiel e interior que aquellos que habitualmente se usan para clasificar las escrituras y describir su historia (pictograma, ideograma, letra, etc.). Al denunciar más de un prejuicio, en particular acerca de las relaciones

[30] P. 183. Remitimos también al *Eloge de la main* de H. Focillon, y al libro de Jean Brun, *La main et l'esprit.* En un contexto diferente designamos la *época* de la escritura como la *suspensión* del *ser-parado* ("Force et signification" y "La parole soufflée" en *L'écriture et la différence*).

entre ideograma y pictograma, acerca del pretendido "realismo" gráfico, Leroi-Gourhan recuerda la unidad, en el mitograma, de todo aquello cuya disrupción señala la escritura lineal: la técnica (la gráfica en particular), el arte, la religión, la economía. Para volver a encontrar el acceso a esta unidad, a esta otra estructura de unidad, es necesario des-sedimentar "cuatro mil años de escritura lineal".[31]

La norma lineal nunca pudo imponerse absolutamente, por las mismas razones que limitaron desde su interior al fonetismo, gráfico. Ahora las conocemos: esos límites surgieron al mismo tiempo que la posibilidad de lo que limitaban, abrían lo que cerraban, y ya los hemos nombrado: discreción, diferencia, espaciamiento. La producción de la norma lineal ha pesado, por tanto, sobre esos límites y marcado los conceptos de símbolo y de lenguaje. Es necesario pensar juntos el proceso de linealización, tal como Leroi-Gourhan lo describe en una escala histórica muy vasta, y la crítica de Jakobson al concepto linealista de de Saussure. La "línea" sólo representa un modelo particular, sea cual fuere su privilegio. Este modelo ha *devenido* modelo y permanece, en tanto modelo, inaccesible. Si se considera como establecido que la linealidad del lenguaje va acompañada del concepto vulgar y mundano de la temporalidad (homogéneo, dominado por la forma del ahora y el ideal del movimiento continuo, recto o circular) del que Heidegger demuestra que determina desde el interior toda ontología, desde Aristóteles hasta Hegel, la meditación sobre la escritura y la desconstrucción de la historia de la filosofía se vuelven inseparables.

Entonces el modelo enigmático de la *línea* es aquello que la filosofía no podía ver en tanto tenía los ojos abiertos sobre la interioridad de su propia historia. Esta oscuridad se deshace un poco en el momento en que la linealidad —que no es la pérdida o la ausencia sino la represión del pensamiento simbólico pluridimensional—[32] afloja su opresión porque comienza a esterilizar la economía técnica y científica que durante mucho tiempo había favorecido. En efecto, desde hace mucho tiempo su posibilidad fue estructuralmente solidaria de la economía, de la técnica y de la ideología. Esta solidaridad

[31] T. I. cap. IV. El autor muestra allí, en particular, que "la emergencia de la escritura no se realiza a partir de una nada gráfica, así como la de la agricultura no se realiza sin la intervención de estados anteriores" (p. 278); y que la "ideografía es anterior a la pictografía" (p. 280).

[32] Tal vez puedan interpretarse así ciertas observaciones de Leroi-Gourhan sobre la "pérdida del pensamiento simbólico multidimensional" y sobre el pensamiento que "se separa del lenguaje lineal" (I. pp. 293/299).

aparece en los procesos de tesaurización, de capitalización, de sedentarización, de jerarquización, de la formación de la ideología por la clase de aquellos que escriben o, más bien, que disponen de escribas.[33] No se trata de que la reaparición masiva de la escritura no-lineal interrumpa esta solidaridad estructural, sino por el contrario. Pero transforma profundamente su naturaleza.

El fin de la escritura lineal es el fin del libro,[34] incluso si en la actualidad es todavía bajo la forma de libro que se dejan envolver,

[33] Cf. EP, pp. 138/139. G. P. I. pp. 238/250. "El desarrollo de las primeras ciudades no corresponde sólo a la aparición del técnico del fuego sino... la escritura nace al mismo tiempo que la metalurgia. Aquí tampoco se trata de una coincidencia..." (I, p. 252). "Es en el momento en que comienza a establecerse el capitalismo agrario cuando aparece el medio de fijarlo en una contabilidad escrita y es también el momento en que se afirma la jerarquización social cuando la escritura construye sus primeras genealogías" (p. 253). "La aparición de la escritura no es fortuita; después de milenios de maduración en los sistemas de representación mitográfica, emerge, con el metal y el esclavo, la notación lineal del pensamiento (ver capítulo VI). Su contenido no es fortuito" (II, p. 67 cf. también pp. 161/162).

Si bien actualmente es mucho mejor descripta y conocida, esta solidaridad estructural, especialmente entre la capitalización y la escritura, fue reconocida desde hace mucho tiempo: entre otros por Rousseau, Court de Gebelin, Engels, etcétera.

[34] Por lo tanto la escritura lineal ha "constituido, durante muchos milenios, independientemente de su papel de conservadora de la memoria colectiva mediante su desarrollo en una única dimensión, el instrumento de análisis del que salió el pensamiento filosófico y científico. La conservación del pensamiento puede en la actualidad ser concebida de una manera distinta que en aquellos libros que conservan aún por poco tiempo la ventaja de su rápida manipulación. Una amplia 'magnetoteca' con selección electrónica ofrecerá, en un futuro próximo, la información preseleccionada y restituida instantáneamente. La lectura conservará aún durante siglos su importancia, pese a una sensible regresión para la mayoría de los hombres, pero la escritura (entendiéndola en el sentido de inscripción lineal) está destinada, verdaderamente, a desaparecer con rapidez, reemplazada por aparatos dictáfonos de impresión automática. ¿Debe verse en esto una especie de restitución del estado anterior a la enfeudación fonética de la mano? Más bien yo pensaría que se trata de un aspecto del fenómeno general de regresión manual (v. p. 60) y de una nueva 'liberación'. En cuanto a las consecuencias a largo plazo sobre las formas del razonamiento, sobre un retorno al pensamiento difuso y multidimensional, ellas son imprevisibles hoy. El pensamiento científico está más bien perturbado por la necesidad de estirarse sobre la línea tipográfica, y está convencido de que si algún procedimiento permitiera presentar los libros de manera tal que la materia de los diferentes capítulos se ofreciera simultáneamente bajo todos sus incidentes, los autores y sus usuarios encontrarían en ello una ventaja considerable. Es cietro, sin embargo, que si bien el razonamiento científico no tiene nada que perder con la desaparición de la escritura, la filosofía y la literatura verán, sin duda, evolucionar sus formas. Esto no es particularmente lamentable, porque lo impreso conservará las formas de pensar curiosamente arcaicas que los hombres habrán usado en el período del grafismo alfabético; en cuanto a las formas nuevas,

bien que mal, las nuevas escrituras, ya sean literarias o teóricas. Por otra parte se trata menos de confiar a la envoltura del libro las escrituras inéditas que de leer lo que, en los volúmenes, se escribía ya entre líneas. Por esta razón es que al comenzar a escribir sin línea, se vuelve a leer la escritura pasada según otra organización del espacio. Si el problema de la lectura ocupa hoy la vanguardia de la ciencia, es en razón de ese suspenso entre dos épocas de la escritura. Puesto que comenzamos a escribir, a escribir de otra manera, debemos leer de otra manera.

Desde hace más de un siglo puede advertirse esta inquietud de la filosofía, de la ciencia, de la literatura, todas cuyas revoluciones deben ser interpretadas como sacudidas que destruyen poco a poco el modelo lineal. Entendamos, el modelo *épico*. Lo que hoy se ofrece al pensamiento no puede escribirse según la línea y el libro, salvo imitando la operación que consistirá en enseñar matemáticas modernas con ayuda de un ábaco. Esta inadecuación no es *moderna*, pero se evidencia ahora más que nunca. El acceso a la pluridimensionalidad y a una temporalidad des-linealizada, no es una simple regresión hacia el "mitograma": hace aparecer, por el contrario, toda la racionalidad sometida al modelo lineal, como otra forma y otra época de la mitografía. La meta-racionalidad o la meta-cientificidad que se anuncian así en la meditación de la escritura, no pueden, entonces, seguir encerrándose en una ciencia del hombre, así como no pueden responder a la idea tradicional de la ciencia. Superan con un único y mismo gesto, al *hombre*, la *ciencia* y la *línea*.

Esta meditación puede aun menos mantenerse en los límites de una ciencia regional.

3. *El Rebus y la complicidad de los orígenes*

Aunque fuera una grafología. Inclusive una grafología renovada, fecundada por la sociología, la historia, la etnografía, el psicoanálisis.

"Puesto que los trazos individuales muestran particularidades del espíritu de aquél que escribe, los trazos nacionales deben posibilitar, en cierta

serán a las antiguas como el acero es al silex, no un instrumento más cortante, sin duda, sino un instrumento más manuable. La escritura pasará a la infraestructura sin alterar el funcionamiento de la inteligencia, como una transición que habrá tenido milenios de primacía." (GP., II, pp. 261/262. Cf. también EP., *Conclusions.*)

medida, la búsqueda de las particularidades del espíritu colectivo de los pueblos". [35]

Semejante grafología cultural, por legítimo que sea el proyecto, no podrá surgir y proceder con cierta seguridad, sino en el momento en que problemas más generales y fundamentales hayan sido elucidados: problemas que se refieren a la articulación de una grafía individual y de una grafía colectiva, del "discurso", si puede decirse así, y del "código" gráfico, considerados no desde el punto de vista de la intención de significación o de la denotación, sino del estilo y la connotación: problemas que se refieren a la articulación de las formas gráficas y de las diversas sustancias, las diversas formas de sustancias gráficas (las materias: madera, cera, piel, piedra, tinta, metal, vegetal) o de instrumentos (buril, pincel, etcétera); que se refieren a la articulación del nivel técnico, económico o histórico (por ejemplo al momento en que se ha constituido un *sistema* gráfico y al momento, que no es necesariamente el mismo, en que se ha fijado un *estilo* gráfico); que se refieren al límite y al sentido de las variaciones de estilos en el interior del sistema; que se refieren a todas las cargas a que está sometida una grafía, en su forma y su sustancia.

Desde este último punto de vista se tendrá que reconocer un cierto privilegio a una investigación de tipo psicoanalítica. En tanto ella atañe a la constitución originaria de la objetividad y del valor del objeto —a la constitución de los *buenos* y de los *malos* objetos como categorías que no se dejan derivar de una ontología formal teórica y de una ciencia de la objetividad del objeto en general— el psicoanálisis no es una simple ciencia regional, incluso si, como su nombre lo indica, se presenta bajo el título de psicología. Que se atenga a este título no es indiferente y señala un cierto estado de la crítica y de la epistemología. No obstante, inclusive si el psicoanálisis no llegara a alcanzar la trascendentalidad —bajo tachadura— de la archihuella, inclusive si permaneciera como una ciencia mundana; su gene-

[35] La XXIIe *Semaine de synthèse,* coloquio cuyo contenido fue recogido en *L'écriture et la psychologie des peuples,* y colocado bajo el signo de esta observación de Marcel Cohen (*La grande invention de l'écriture et son évolution*). Pero a cada instante las ricas comunicaciones propuestas en el transcurso del coloquio apuntan más allá del propósito grafológico. El mismo M. Cohen reconoce la dificultad y el carácter prematuro de semejante tarea: "Evidentemente, no podemos penetrar en el camino de la grafología de los pueblos: esto sería muy delicado, muy difícil. Pero podemos enunciar esta idea, que no es únicamente a causa de razones técnicas que hay diferencia, puede haber otra cosa..." (p. 342).

ralidad tendría un sentido arcóntico frente a toda ciencia regional. Pensamos aquí, evidentemente, en las investigaciones que se emprenderían en la dirección de las de Mélanie Klein. Se encontraría un ejemplo de lo dicho en el ensayo sobre *El papel de la escuela en el desarrollo libidinal del niño*,[36] que evoca, desde un punto de vista

[36] Texto de 1923, recogido en los *Essais de psychanalyse*, trad. franc. pp. 96 y sgts. (hay traduc. esp.). Destacamos algunas líneas: "Cuando Fritz *escribía* las líneas representaban para él caminos y las letras corrían sobre ellos, montadas sobre motocicletas, es decir, sobre la lapicera. Por ejemplo: la 'I' y la 'E' corrían juntas sobre una motocicleta habitualmente conducida por la 'I', y se querían con una ternura desconocida en el mundo real. Como siempre corrían juntas, se habían vuelto tan parecidas que casi no había ninguna diferencia entre ellas, pues el comienzo y el final de la 'i' y de la 'e' eran semejantes (hablaba de las minúsculas del alfabeto latino), y sólo en la mitad la 'i' tiene un pequeño trazo y la 'e' un pequeño agujero. En cuanto a las letras 'i' y 'e' del alfabeto gótico, explicaba que también corrían sobre una motocicleta; lo que las distinguía de las latinas era algo así como otra marca de motocicleta, y el hecho de que la 'e' tuviera una pequeña caja en lugar del agujero de la 'e' latina. Las 'i' eran diestras, inteligentes y llenas de distinción, poseían muchas armas puntiagudas y vivían en las grutas, entre las cuales había, también montañas, jardines y puertas. Representaban el pene y su camino representaba el coito. Por otra parte las 'l' fueron descriptas como estúpidas, torpes, perezosas y sucias. Vivían en grutas bajo la tierra. En la ciudad de las 'l', el polvo y los papeles se amontonaban en las calles; en sus pequeñas casas 'desagradables', mezclaban con el agua una tintura comprada en el país de las 'i'; bebían esta mezcla y la vendían con el nombre de vino. Tenían inconvenientes para caminar y no podían cavar la tierra porque tenían la pala al revés, la cabeza para abajo, etc. Era evidente que la 'l' representaba las heces. Numerosas fantasías concernían igualmente a las otras letras. Así, en lugar de la doble 's' siempre escribía una sola, hasta que una fantasía permitió explicar y descartar esta inhibición. La 's' era él mismo, la otra era su padre. Ambas debían embarcarse en una barca a motor, pues la lapicera también era una barca y el cuaderno un lago. La 's' que era él mismo sube a la barca que pertenece a la otra 's' y parte rápidamente sobre el lago. Esta es la causa por la cual no escribía las dos 's' juntas. El uso frecuente que hacía de la 's' simple en lugar de la 's' doble era debido al siguiente hecho: una parte de la 's' doble era omitida, y esto era, para él, 'como si se le arrancara la nariz a una persona'. Esta falta era producida, entonces, por el deseo de castrar al padre; desaparición después de esta interpretación." No podemos citar aquí todos los ejemplos que analiza M. Klein. Pero leamos aún este pasaje de valor más general: "Para Ernst como para Fritz, pude observar que su inhibición frente a la escritura y la lectura, base de toda actividad escolar ulterior, provenía de la letra 'i', la cual, con su movimiento simple de 'ascenso' y de 'descenso', constituye de hecho el fundamento de toda la escritura (nota: En el curso de una reunión de la Sociedad de Psicoanálisis de Berlín, Herr Rohr examinó algunos detalles de la escritura china y de su interpretación psicoanalítica. En la discusión que siguió yo señalé que la escritura pictográfica antigua, fundamento de nuestro escritura, se conserva viviente en las fantasías de cada niño en particular, de manera tal que los diversos trazos, puntos, etc., de nuestra escritura actual serían sólo simplificaciones resultantes de condensaciones, de desplazamientos y de mecanismos con los cuales los sueños y las neurosis

clínico, todas las cargas puestas en las operaciones de la lectura y de la escritura, la producción y el manejo de la cifra, etc. En la medida en que la constitución de la objetividad ideal debe esencialmente pasar por el significante escrito,[37] ninguna teoría de esta constitución tiene el derecho de descuidar las cargas de la escritura. Estas conservan no sólo una opacidad en la idealidad del objeto, sino que permiten la liberación de esta idealidad. Otorgan la fuerza sin la cual una objetividad en general no sería posible. No nos ocultamos la gravedad de semejante afirmación y la inmensa dificultad de la tarea así asignada a la teoría de la objetividad, como al psicoanálisis. Pero la necesidad tiene la magnitud de la dificultad.

En su propio trabajo el historiador de la escritura encuentra esta necesidad. Sus problemas no pueden ser retomados sino en la raíz de todas las ciencias. La reflexión sobre la esencia de la matemática, de la política, de lo económico, de lo religioso, de lo técnico, de lo jurídico, etc., en su forma más íntima comunica con la reflexión y la información sobre la historia de la escritura. Ahora bien, la vena continua que circula a través de todos esos campos de reflexión y que constituyen su unidad fundamental, es el problema de la fonetización de la escritura. Esta fonetización tiene una historia, ninguna escritura está absolutamente exenta de ella, y el enigma de esta evolución no se deja dominar por el concepto de historia. Este aparece, se sabe, en un momento determinado de la fonetización de la escritura y la presupone de una manera esencial.

¿Qué nos enseña sobre este tema la información más masiva, la más reciente y la menos discutible? En primer lugar que por razones estructurales o esenciales, una escritura puramente fonética es impo-

nos han familiarizado; simplificaciones de pictogramas antiguos de los que sin embargo quedarían las huellas en el individuo). La significación simbólica sexual de la lapicera surge en estos ejemplos... Se puede observar que el sentido simbólico sexual de la lapicera se extiende en el acto de escribir y se descarga en él. De igual manera, la significación libidinal de la lectura proviene del bloqueo simbólico del libro y del ojo. Otros elementos ofrecidos por los componentes instintivos están igualmente en acción aquí, bien entendido: el hecho de 'mirar por una abertura' en la lectura, las tendencias exhibicionistas, agresivas y sádicas en la escritura; en el origen de la significación sexual simbólica de la lapicera hay, probablemente, la del arma y de la mano. Digamos aún que la actividad de la lectura es más pasiva y la de la escritura más activiva, y que las diversas fijaciones en los estados de organización pre-genitales, tienen un papel importante en las inhibiciones que atacan a una u otra" (trad. franc. p. 98). Cf. también Ajuriaguerra, Coumes, Denner, Lavonde-Monod, Perron, Stamback, *L'écriture de l'enfant*, 1964.

[37] Cf. Husserl, *l'origine de la géométrie.*

sible y que nunca ha terminado de reducir lo no-fonético. La distinción entre la escritura fonética y la escritura no-fonética, con todo lo indispensable y legítima que es, permanece como totalmente derivada frente a lo que se podría denominar una sinergia y una sinestesia fundamentales. De esto se deriva que no solamente el fonetismo nunca es todopoderoso, sino también que desde siempre ha comenzado a *trabajar* al significante mudo. "Fonético" y "no-fonético" no son nunca, por consiguiente, las cualidades puras de ciertos sistemas de escritura, son los caracteres abstractos de elementos típicos, más o menos numerosos y dominantes, en el interior de todo sistema de significación en general. Su importancia está vinculada menos a su distribución cuantitativa que a su organización estructural. La escritura cuneiforme, por ejemplo, es a la vez ideogramática y fonética. Incluso no puede decirse que cada significante gráfico pertenezca a tal o cual clase, porque el código cuneiforme se desempeña alternativamente sobre los dos registros. En realidad cada forma gráfica puede tener un *doble valor* —ideográfico y fonético—. Y su valor fonético puede ser simple o complejo. Un mismo significante puede tener uno o varios valores fónicos, y puede ser *homófono* o *polífono*. A esta complejidad general del sistema se suma aún un recurso sutil a determinativos categoriales, a complementos fonéticos inútiles en la lectura, a una puntuación muy irregular. Y R. Labat muestra que es imposible comprender el sistema sin pasar por su historia. [38]

Esto es verdadero para todo sistema de escritura y no depende de lo que se considera a veces prematuramente como niveles de elaboración. En la estructura de un relato pictográfico, por ejemplo, una representación-de-cosa, como un blasón totémico, puede adquirir un valor simbólico de nombre propio. A partir de este momento, en tanto denominación, puede funcionar en otros encadenamientos con un valor fonético.[39] De esta manera su estratificación puede hacerse muy

[38] *L'écriture cunéiforme et la civilisation mésopotamienne*, EP., pp. 74 y siguientes.

[39] A. Métraux, *Les primitifs, signaux et symboles, pictogrammes et proto-écriture.* Un ejemplo, entre tantos otros, de lo que Métraux llama "bosquejo de fonetismo": "Así, el jefe cheyenne que se llama 'tortuga-siguiendo-su-hembra' será representado por un personaje montado sobre dos tortugas. 'Pequeño-hombre' será identificado por una silueta de niño dibujada encima de su cabeza. Esta expresión de nombres propios no plantea más dificultades cuando se trata de cosas concretas, pero pone a dura prueba la imaginación del escriba si le es necesario expresar mediante la pictografía ideas abstractas. Para transmitir el nombre de un individuo llamado 'gran-camino' un indio oglagla recurrió a la siguiente combinación simbólica: trazos paralelos con huellas de pasos hacen

compleja y desborda la *conciencia* empírica ligada a su uso inmediato. Desbordando esta conciencia actual, la estructura de ese significante puede continuar operando no solamente en los márgenes de la conciencia potencial sino según la causalidad del inconsciente.

Se comprende así que el nombre, particularmente el llamado nombre propio, está siempre incluido en una cadena o en un sistema de diferencias. No se convierte en apelación sino en la medida en que puede inscribirse en una figuración. Lo propio del nombre no escapa al espaciamiento, ya sea que esté ligado por su origen a representaciones de cosas en el espacio o que permanezca atrapado en un sistema de diferencias fónicas o de clasificación social aparentemente desligado del espacio corriente. La metáfora trabaja al nombre propio. El sentido propio no existe, su "apariencia" es una función necesaria —y que es necesario analizar como tal— en el sistema de las diferencias y las metáforas. La parusía absoluta del sentido propio, como presencia consigo mismo del logos en la voz, en el oírse-hablar absoluto, debe ser *situada* como una función que responde a una indestructible pero relativa necesidad, en el interior de un sistema que la comprende. Esto se reduce a *situar* la metafísica o la onto-teología del logos.

El problema del *rébus de transferencia* [*rébus à transfert*] resume toda la dificultad. Una representación de cosa puede encontrarse cargada, en tanto pictograma, de un valor fonético. Este no cancela la referencia "pictográfica" que, por otra parte, nunca fue "realista". El significante se quiebra o se estrella como sistema: remite, a la vez y por lo menos, a una cosa y a un sonido. La cosa es en sí misma un conjunto de cosas o una cadena de diferencias "en el espacio"; el sonido, que también está inscripto en una cadena, puede ser una palabra: la inscripción es entonces ideogramática o sintética, no se deja descomponer; pero el sonido también puede ser un elemento atómico que entra él mismo en composición: se tiene entonces que tratar con una escritura aparentemente pictográfica y en realidad fonético-analítica, del mismo tipo que el alfabeto. Lo que

pensar en el 'camino', un pájaro pintado cerca de lo anterior evoca la rapidez, que es, evidentemente, uno de los atributos de los 'buenos caminos'. Es claro que sólo aquellos que conocen ya los nombres correspondientes a dichos símbolos están en condiciones de descifrarlos. Desde este punto de vista esos dibujos tendrán un valor mnemotécnico. Tomemos, como otro ejemplo, el nombre propio 'buena-comadreja'. De la boca del animal, dibujado de manera realista, surgen dos trazos ondulados que de ordinario simbolizan el flujo de las palabras. Este signo se usa para los 'buenos discursos' y se supone que el lector sólo retendrá el adjetivo y olvidará la idea de discursos", EP., pp. 10/11.

hoy se sabe de la escritura de los aztecas de México parece abarcar todas estas posibilidades.

"Así, el nombre propio *Teocaltitlán* es descompuesto en varias sílabas que son traducidas por las siguientes imágenes: labios (*tentli*), calle (*otlim*), casa (*calli*) y, por último, diente (*tlanti*). El procedimiento se vincula estrechamente al... que consiste en sugerir el nombre de un personaje mediante las imágenes de los seres o las cosas que entran en la composición de su nombre. Los aztecas han avanzado más por el camino del fonetismo. Han logrado ofrecer, mediante imágenes, sonidos separados, recurriendo para ello a un verdadero análisis fonético." [40]

Los trabajos de Barthel y de Knorosov sobre los glifos mayas no llegan a resultados concordantes, sus progresos son aún muy lentos, pero la presencia de elementos fonéticos es hoy casi evidente. Lo mismo ocurre con la escritura de la isla de Pascua. [41] No sólo ésta sería picto-ideo-fonográfica, sino que inclusive en el interior de sus estructuras no fonéticas, la equivocidad y la sobredeterminación pueden dar lugar a metáforas asumidas por una verdadera *retórica gráfica*, si se pudiera arriesgar esta expresión absurda.

La complejidad de esta estructura la descubrimos hoy en las escrituras llamadas "primitivas" y en culturas que se creían "sin escritura". Pero desde hace mucho tiempo sabemos que la escritura china o japonesa, que son masivamente no-fonéticas, han comportado desde muy temprano elementos fonéticos. Estos permanecieron estructuralmente dominados por el ideograma o el álgebra, y tenemos de esta manera el testimonio de un poderoso movimiento de civilización desenvolviéndose al margen de todo logocentrismo. La escritura no reducía la voz en sí misma, la ordenaba en un sistema:

"Esta escritura, en mayor o menor medida, recurrió a los préstamos fonéticos, al ser empleados ciertos signos por su sonido, independientemente de su sentido original. Pero este empleo fonético de los signos nunca pudo ser tan amplio como para alterar en su fundamento la escritura china y llevarla por el camino de la notación fonética... La escritura, al *no llegar* en China a un análisis fonético del lenguaje, nunca pudo ser sentida como un calco más o menos fiel del habla, y es por esta razón que el signo gráfico, símbolo de una realidad única y singular como él mismo, conservó gran parte de su prestigio primitivo. No hay motivo para creer que el habla no tuviera *antiguamente* en China la misma eficacia que la escritura, pero su poder pudo ser en parte *eclipsado* por el poder del escrito. Contrariamente, en las

[40] EP., p. 12.

[41] EP., p. 16. A. Métraux resume esquemáticamente los resultados de las *Grundlagen zur Entzifferung der Osterinselschrift* de Barthel.

civilizaciones donde la escritura evolucionó muy temprano hacia el silabario o el alfabeto, es el verbo el que concentró en sí, en definitiva, todas las potencias de la creación religiosa y mágica. Y, en efecto, debe destacarse que no se encuentra en China esta sorprendente valorización del habla, del verbo, de la sílaba o de la vocal, que se encuentra en todas las grandes civilizaciones antiguas desde la cuenca meditarránea hasta la India." [42]

Es difícil no suscribir globalmente este análisis. No obstante señalemos que parece considerar el "análisis fonético del lenguaje" y la escritura fonética, como una "culminación" normal, como un telos histórico en *comparación* al cual, como un navío que se dirige hacia el puerto, la escritura china ha naufragado en alguna parte. Ahora bien, ¿puede pensarse que el sistema de la escritura china sea, así, una especie de alfabeto inacabado? Por otra parte J. Gernet parece explicar el "prestigio primitivo" del grafismo chino a causa de su vinculación "simbólica" con una "realidad única y singular". Un significante es, desde el comienzo, la posibilidad de su propia repetición, de su propia imagen o semejanza. Es la condición de su idealidad, aquello que lo hace reconocer como significante y lo hace funcionar como tal, vinculándose a un significado que, por iguales razones, nunca podría ser una "realidad única y singular". Desde que aparece el signo, vale decir desde siempre, no hay ninguna posibilidad de encontrar en algún lugar la pureza de la "realidad", de la "unicidad", de la "singularidad". Finalmente ¿con qué derecho suponer que el habla haya podido tener, "antiguamente", antes del nacimiento de la escritura china, el sentido y el valor que le conocemos en Occidente? ¿Por qué el habla debió ser "eclipsada" por la escritura? Si se quiere tratar de pensar, de descubrir aquello que bajo el nombre de escritura separa mucho más que las técnicas de notación, ¿no es necesario despojarse también, entre otros presupuestos etnocéntricos, de una especie de monogenetismo gráfico que transforma todas las diferencias en extravíos o retardos, accidentes o desviaciones? ¿No será necesario meditar este concepto heliocéntrico del habla? ¿Y la semejanza del logos con el sol (con el bien o la muerte que no puede mirarse en la cara), con el rey o el padre (el bien o el sol inteligible son comparados con el padre en la *República* 508 c)? ¿Qué debe ser la escritura para amenazar este sistema analógico en su centro vulnerable y secreto? ¿Qué debe ser la escritura para significar el *eclipse*

[42] J. Gernet, *La Chine, Aspects et fonctions psychologiques de l'écriture*, en EP., pp. 32 y 38. La bastardilla es nuestra, Cf. también M. Granet, *El pensamiento chino*, 1950, cap. I (trad. esp. Editorial Uteha, México, 1960).

de aquello que es el *bien* y el *padre?* ¿No será necesario dejar de considerar a la escritura como el eclipse que viene a sorprender y ofuscar la gloria del verbo? Y si hay cierta necesidad de eclipse, el vínculo de la obra y de la luz, de la escritura y del habla, ¿no debe aparecer de otra manera?

En otras palabras: el descentramiento necesario no puede ser un acto filosófico o científico como tal, porque aquí se trata de dislocar, mediante el acceso a un sistema distinto que liga el habla con la escritura, las categorías fundadoras de la lengua y de la gramática de la *episteme*. La tendencia natural de la *teoría* —de lo que une la filosofía y la ciencia en la *episteme*— impulsarán más bien a cerrar las brechas que a forzar el encierro. Era normal que la perspectiva fuese más segura y penetrante en el ámbito de la literatura y de la escritura poética; normal también que en primer lugar requiriese e hiciera vacilar, como Nietzsche, la autoridad trascendental y la categoría maestra del *episteme*: el ser. Este es el sentido de los trabajos de Fenollosa,[43] del cual se sabe la influencia que ejerció sobre Ezra Pound y su poética: esta poética irreductiblemente gráfica era, con la de Mallarmé, la primera ruptura de la más profunda tradición occidental. La fascinación que el ideograma chino ejerció sobre la escritura de Pound adquiere así toda su significación historial.

Desde el momento en que la fonetización se deja interrogar en su origen, en su historia y sus aventuras, se ve su movimiento confundirse con los de la ciencia, de la religión, de la política, de la econo-

[43] Cuestionando una tras otra las estructuras lógico-gramaticales de Occidente (y, ante todo, la lista de las categorías de Aristóteles), mostrando que ninguna descripción correcta de la escritura china puede tolerarlas, Fenollosa recordaba que la poesía china era esencialmente una escritura. Señalaba, por ejemplo: "Si deseamos emprender el estudio preciso de la poesía china, nos será necesario... cuidarnos de la gramática occidental, de sus estrechas categorías de lenguaje, de su complacencia hacia los sustantivos y los adjetivos. Nos será necesario buscar o, al menos, tener siempre presente en el espíritu, las resonancias del verbo en cada sustantivo. Evitaremos el 'es' para introducir un tesoro de verbos desdeñados. La mayor parte de las traducciones transgreden estas reglas. El desarrollo de la frase transitiva normal se apoya sobre el hecho de que en la naturaleza una acción determina otra; así la causa y el objeto son en realidad verbos. Por ejemplo nuestra frase 'la lectura determina la escritura' sería explícitamente expresada en chino mediante tres verbos. Tal forma es el equivalente de tres proposiciones desarrolladas y que pueden presentarse en locuciones adjetivas, participiales, infinitivas o condicionales. Un ejemplo entre otros: 'Si alguien lee, esto le enseña a escribir.' Otro: 'Aquel que lee se convierte en el que escribe.' Pero en la primera forma condensada, un chino escribiría: 'Leer determina escribir.' "L'écriture chinoise considerée comme art poétique", trad. franc. en *Mesures*, octubre de 1937, Nº 4, p. 135.

mía, de la técnica, del derecho, del arte. Los orígenes de esos movimientos y de esas regiones históricas no se disocian, como deben hacerlo para la rigurosa delimitación de cada ciencia, sino mediante una abstracción de la que es preciso permanecer consciente y practicarla con vigilancia. Se puede llamar archi-escritura a esta complicidad de los orígenes. Lo que se pierde en ella es, entonces, el mito de la simplicidad del origen. Este mito está ligado al concepto de origen: al habla recitando el origen, al mito del origen y no sólo a los mitos de origen.

Que el acceso al signo escrito asegure el poder sagrado de hacer perseverar la existencia en la huella y conocer la estructura general del universo; que todas las clerecías, ejerciendo o no un poder político, se hayan constituido al mismo tiempo que la escritura y por disposición de la potencia gráfica; que la estrategia, la balística, la diplomacia, la agricultura, el sistema fiscal, el derecho penal, estén ligados en su historia y en su estructura a la constitución de la escritura; que el origen asignado a la escritura lo haya sido de acuerdo con esquemas o cadenas de mitemas siempre análogos en las más diversas culturas y que haya comunicado de la manera más compleja, pero regulada, con la distribución del poder político así como con la estructura familiar; que la posibilidad de la capitalización y de la organización político-administrativa haya pasado siempre por las manos de los escribas que estipularon lo que estaba en juego en numerosas guerras y cuya función fue siempre irreductible, cualquiera que fuese la sucesión de delegaciones en que se la pudo ver actuar; que a través de los desplazamientos, las desigualdades de desarrollo, el juego de permanencias, de retardos, de difusiones, etc., permanezca indestructible la solidaridad entre los sistemas ideológico, religioso, científico-técnico, etc., y los sistemas de escritura que, por tanto, fueron algo más y distinto que "medios de comunicación" o vehículos del significado; que el sentido del poder y de la eficacia en general, que no pudo aparecer, como tal, en tanto sentido y dominio (por idealización), sino con el poder llamado "simbólico", haya siempre estado unido a la disposición de la escritura; que la economía, monetaria o pre-monetaria, y el cálculo gráfico sean co-originarios, que no haya derecho sin posibilidad de huella (o, como lo demuestra H. Lévy-Bruhl, de notación en un sentido estricto). Todo esto remite a una posibilidad común y radical que ninguna ciencia determinada, ninguna disciplina abstracta, puede pensar como tal.[44]

[44] Naturalmente no podemos pensar aquí en describir la masa infinita de

Es necesario entender aquí esta *incompetencia* de la ciencia, que también es la incompetencia de la filosofía, la *clausura* de la *episteme*. Ante todo ellas no exigen un retorno a una forma pre-científica o infra-filosófica del discurso. Por el contrario. Esta raíz común, que no es *una raíz* sino el ocultamiento del origen, y que no es común porque no vuelve a lo mismo sino con la insistencia tan poco monótona de la diferencia, ese movimiento innominable de la *diferencia-misma* que hemos llamado estratégicamente *huella, reserva o diferencia*, no podría llamarse escritura sino en la clausura *histórica*, vale decir en los límites de la ciencia y la filosofía.

La constitución de una ciencia o de una filosofía de la escritura es una tarea necesaria y difícil. Pero llegado a estos límites y repitiéndolos sin descanso, un *pensamiento* de la huella, de la diferencia o de la reserva, debe avanzar también más allá del campo de la *episteme*. Al margen de la referencia económica y estratégica al nombre que Heidegger cree dar con justicia hoy a una transgresión análoga pero no idéntica de todo filosofema, *pensamiento* es aquí, para nosotros, un nombre perfectamente neutro, un blanco textual, el índice necesariamente indeterminado de una futura época de la diferencia. *De una cierta manera, "el pensamiento" no quiere decir nada.* Como toda apertura este índice pertenece, por la cara que se deja ver, al adentro de una época pasada. Este pensamiento no pesa nada. Es, en el juego del sistema, aquello que nunca pesa nada. Pensar es lo que sabemos que todavía no comenzamos a hacer: aquello que, medido sobre la *talla* de la escritura, *se inicia* sólo en la *episteme*.

Gramato*logía*: este pensamiento permanecería aún emparedado en la presencia.

contenido factual al que dedicamos este parágrafo. A título indicativo y preliminar remitimos a los trabajos siguientes, que comportan todos una bibliografía importante: J. Février, M. Granet, M. Cohen, M. V. David, *op. cit.*, Cf. también A. Métraux, *art. cit.* EP., p. 19 (ver la intervención de G. Dieterlen, p. 19 y de M. Cohen, p. 27); J. Gernet, *art. cit.*, pp. 29, 33, 37, 38, 39, 43; J. Sainte Fare Garnot, "Les hiéroglyphes, l'évolution des écritures égyptiennes", EP., pp. 57, 68, 70; R. Labat, *art. cit.* pp. 77, 78, 82, 83; O. Masson, "La civilisation égéenne, Les écritures crétoises et mycéniennes", EP., p. 99. E. Laroche, "L'Asie mineure, les Hittites, peuple à double écriture", EP., pp. 105/111, 113. M. Rodinson, "Les sémites et l'alphabet, Les écritures sud-arabiques et éthiopiennes", EP., pp. 136 a 145. J. Filliozat, "Les écritures indiennes. Le monde indien et son système graphique", EP., p. 148. H. Lévy-Bruhl, "L'écriture et le droit", EP., pp. 325/333. Ver también EP., *Confrontations et conclusions*, pp. 335 y sgts.

SEGUNDA PARTE

NATURALEZA, CULTURA, ESCRITURA

Se sentía como si hubiese cometido un incesto
Confesiones

INTRODUCCION A LA "EPOCA DE ROUSSEAU"

> Tenemos un órgano que corresponde al oído, el de la voz; no tenemos uno que corresponda a la vista, y no nos representamos los colores como los sonidos. Es un medio más para cultivar el primer sentido, ejercitando el órgano activo y el órgano pasivo uno por el otro.
>
> *Emilio*

Si uno se fiara de la organización de una lectura clásica, quizá se diría que acabamos de proponer una doble rejilla: *histórica* y *sistemática.* Finjamos creer en esta oposición. Hagámoslo por comodidad, puesto que esperamos que ahora sean bastante claras las razones de nuestra sospecha. Ahora bien, ya que nos aprestamos a tratar eso que llamamos —usando el mismo lenguaje y con igual desconfianza— un "*ejemplo*", debemos justificar en este momento nuestra elección.

¿Por qué acordar a la "época de Rousseau" un valor "ejemplar"? ¿Cuál es el privilegio de Jean-Jacques Rousseau en la historia del logocentrismo? ¿Qué se indica bajo ese nombre propio? ¿Y qué ocurre con las relaciones entre este nombre propio y los textos a que fue así suscripto? No pretendemos aportar a estos problemas más que un comienzo de respuesta; tal vez sólo un comienzo de elaboración, limitado a la organización preliminar del problema. Este trabajo se presentará progresivamente. No podemos entonces justificarlo anticipadamente y como prefacio. Ensayemos empero una apertura.

Si la historia de la metafísica es la historia de una determinación del ser como presencia, si su aventura se confunde con la del logocentrismo, si toda ella se produce como reducción de la huella, la obra de Rousseau nos parece ocupar, entre el *Fedro* de Platón y la *Enciclopedia* de Hegel, una situación singular. ¿Qué significan estos tres puntos de referencia?

Entre la apertura y la realización filosófica del fonologismo (o logocentrismo), el motivo de la presencia se ha articulado de un modo decisivo. Ha sufrido una modificación interior cuyo índice más visible sería el momento de la certeza en el cogito cartesiano. La identidad de la presencia ofrecida al dominio de la repetición se había constituido precedentemente bajo la forma "objetiva" de la idealidad del *eidos* o de la sustancialidad de la *ousía.* Esta objetividad toma en adelante la forma de la *representación,* de la *idea* como modificación de una sustancia presente consigo, consciente y segura de sí en el

instante de su relación consigo. En el interior de su forma más general, el dominio de la presencia adquiere una suerte de seguridad infinita. El poder de repetición que el *eidos* y la *ousía* vuelven disponible parece adquirir una independencia absoluta. La idealidad y la sustancialidad se relacionan consigo mismas, dentro del elemento de la *res cogitans,* por un movimiento de pura auto-afección. La conciencia es experiencia de pura auto-afección. Se dice infalible, y si los axiomas de la *luz natural* le dan esta certeza, superan la provocación del Genio Maligno y prueban la existencia de Dios, es que constituyen el elemento mismo del pensamiento y de la presencia consigo. Esta última no es trastornada por el origen divino de esos axiomas. La alteridad infinita de la sustancia divina no se interpone como un elemento de mediación o de opacidad en la transparencia de la relación consigo y en la pureza de la auto-afección. Dios es el nombre y el elemento de lo que vuelve posible un saber de sí absolutamente puro y absolutamente presente consigo. El entendimiento infinito de Dios es el otro nombre del logos como presencia consigo, de Descartes a Hegel y a pesar de todas las diferencias que separan los diversos lugares y momentos en la estructura de esta época. Ahora bien, el logos no puede ser infinito y presente consigo, no *puede producirse como auto-afección,* sino a través de la *voz:* orden de significante por medio del cual el sujeto sale de sí hacia sí, no toma fuera de él el significante que emite y lo afecta al mismo tiempo. Tal es al menos la experiencia —o conciencia— de la voz: del oírse-hablar. Ella se vive y se dice como exclusión de la escritura, o sea del requerimiento de un significante "externo", "sensible", "espacial" que interrumpe la presencia consigo.

Ahora bien, en el interior de esta época de la metafísica, entre Descartes y Hegel, Rousseau es sin duda el único o el primero en convertir en tema y en sistema de la reducción de la escritura, tal cual estaba profundamente implicada por toda la época. Repite el movimiento inaugural del *Fedro* y de *De interpretatione,* pero esta vez a partir de un nuevo modelo de la presencia: la presencia consigo del sujeto en la *conciencia* o en el *sentimiento.* Lo que él excluía con más violencia que otro debía fascinarlo y atormentarlo, claro está, más que a otro. Descartes había expulsado al signo —y en particular al signo escrito— fuera del cogito y de la evidencia clara y distinta; siendo ésta la presencia misma de la idea para el alma, el signo le era accesorio, abandonado a la región de lo sensible y de la imaginación. Hegel reapropia el signo sensible al movimiento de la Idea. Critica a Leibniz y realiza el elogio de la escritura fonética en el horizonte de

un logos absolutamente presente consigo, que se mantiene junto a sí en la unidad de su habla y de su concepto. Pero ni Descartes ni Hegel se han enfrentado con el problema de la escritura. El lugar de este combate y de esta crisis es lo que se llama el siglo XVIII. No sólo porque restaura los derechos de la sensibilidad, de la imaginación y del signo, sino porque las tentativas de tipo leibniziano habían abierto una brecha en la seguridad logocéntrica. Será preciso hacer conocer lo que, en esas tentativas de característica universal, limitaba desde la apertura del juego la potencia y la extensión de la penetración. Antes de Hegel y en términos explícitos, Rousseau condenó la característica universal; no en razón del fundamento teológico que subordinaba su posibilidad al entendimiento infinito o logos de Dios, sino porque parecía suspender la voz. "A través" de esta condenación, puede leerse la *reacción* más enérgica que organiza en el siglo XVIII la defensa del fonologismo y de la metafísica logocéntrica. Entonces, lo que amenaza es la escritura. Esta amenaza no es accidental ni desordenada: integra en un solo sistema histórico los proyectos de *pasigrafía*, el descubrimiento de las escrituras no europeas o, en todo caso, los progresos masivos de las técnicas de *desciframiento*; en síntesis, la idea de una *ciencia general del lenguaje y de la escritura.* Una guerra se desata entonces contra todas estas presiones. El "hegelianismo" será su más bella cicatriz.

Los nombres de autores o de doctrinas no tienen aquí ningún valor sustancial. No indican identidades ni causas. Sería una ligereza pensar que "Descartes", "Leibniz", "Rousseau", "Hegel", etc., son nombres de autores, los nombres de los autores de movimientos o desplazamientos que designamos así. El valor indicativo que les atribuimos es ante todo el nombre de un problema. Si nos autorizamos provisoriamente a considerar esa estructura histórica fijando nuestra atención sobre textos de tipo filosófico o literario, no es para reconocer en ellos el origen, la causa o el equilibrio de la estructura. Pero como no pensamos tampoco que estos textos sean simples *efectos* de la estructura, en cualquier sentido que se lo entienda; como pensamos que *todos los conceptos propuestos hasta aquí para pensar la articulación de un discurso y de una totalidad histórica están aprehendidos dentro de la clausura metafísica que cuestionamos*; como no conocemos otro y no produciremos ningún otro en tanto esta clausura limite nuestro discurso; como la fase primordial e indispensable, de hecho y de derecho, en el desarrollo de esta problemática, consiste en interrogar la estructura interna de estos textos como síntomas; como ésta es la única condición para determinarlos *por sí*

mismos, en la totalidad de su pertenencia metafísica, sacamos de ello argumentos para aislar a Rousseau y, en el rousseaunismo, la teoría de la escritura. Abstracción que por otra parte es parcial y permanece provisoria a nuestros ojos. Más adelante abordaremos directamente su problema en una "cuestión de método".

Más allá de estas justificaciones masivas y preliminares, sería necesario invocar otras urgencias. En el campo del pensamiento occidental, y especialmente en Francia, el discurso dominante —llamémosle "estructuralismo"— sigue aprehendido hoy, en toda una capa de su estratificación, y a veces la más fecunda, en la metafísica —el logocentrismo— que se pretende en el mismo momento, como se dice tan a la ligera, haber "sobrepasado". Si hemos elegido el ejemplo de los textos de Claude Lévi-Strauss, para partir y recibir de ellos la incitación a una lectura de Rousseau, es por más de una razón: a causa de la riqueza y el interés teórico de estos textos, del papel animador que cumplen actualmente, pero también a causa del sitio que en ellos ocupa la teoría de la escritura y el tema de la fidelidad a Rousseau. Aquí serán entonces algo más que un exergo.

CAPITULO PRIMERO

LA VIOLENCIA DE LA LETRA: DE LEVI-STRAUSS A ROUSSEAU

> ¿Hablaré, al presente, de la escritura? No, tengo vergüenza de divertirme con esas simplezas en un tratado sobre la educación.
>
> *Emilio o acerca de la educación.*

> [la escritura] parece favorecer la explotación de los hombres antes que su iluminación... Concertadas, la escritura y la perfidia penetran en ellos.
>
> "La leçon d'écriture" en *Tristes tropiques.*

La metafísica ha constituido un sistema de defensa ejemplar contra la amenaza de la escritura. Ahora bien, ¿qué liga la escritura a la violencia? ¿Qué debe ser la violencia para que algo se iguale en ella a la operación de la huella?

¿Y por qué hacer jugar este problema en la afinidad o la filiación que encadena Lévi-Strauss a Rousseau? A la dificultad de justificar este estrechamiento histórico se añade otra: ¿qué es la descendencia en el orden del discurso y del texto? Si llamamos aquí, de una manera un tanto convencional, *discurso* a la *representación* actual, viviente, consciente, de un *texto* en la experiencia de los que lo escriben o lo leen, y si el texto desborda sin cesar esta representación por todo el sistema de sus recursos y de sus leyes propias, entonces la cuestión genealógica excede con amplitud las posibilidades que hoy se nos dan para elaborarla. Sabemos que la metáfora que describe sin faltas la genealogía de un texto está aún *prohibida*. En su sintaxis y su léxico, en su espaciamiento, por su puntuación, sus lagunas, sus márgenes, la pertenencia histórica de un texto nunca es una línea recta. Ni causalidad por contagio. Ni simple acumulación de capas. Ni pura yuxtaposición de piezas tomadas en préstamo. Y si un texto se da siempre una cierta representación de sus propias raíces, éstas no viven sino de esa representación, vale decir del hecho de no tocar nunca el suelo. Lo cual destruye sin duda su *esencia radical*, pero no la necesidad de su *función enraizante*. Decir que nunca se hace más que entrelazar las raíces hasta el infinito, constriñéndolas a enraizarse en raíces, a repasar por los mismos puntos, a que redupliquen antiguas adherencias, a circular entre sus diferencias, a que se enrollen sobre sí mismas o se envuelvan recíprocamente, decir que un texto nunca es más que un *sistema de raíces*, es sin duda contradecir a la vez el concepto del sistema y el esquema de la raíz. Pero para no

ser una pura apariencia, esta contradicción no cobra sentido de contradicción y no recibe su "ilegismo" sino por el hecho de ser pensada en una configuración finita —la historia de la metafísica— tomada en el interior de un sistema de raíces que no termina en ella y que carece aún de nombre.

Ahora bien, la conciencia de sí del texto, el discurso circunscripto donde se articula la representación genealógica (por ejemplo aquella parte del "siglo XVIII" que Lévi-Strauss constituye al adscribírsele), sin confundirse con la genealogía misma, desempeña, precisamente por esta desviación, un papel organizador en la estructura del texto. Inclusive si se tuviera el derecho de hablar de ilusión retrospectiva, ésta no sería un accidente o un desecho teórico; se debería dar cuenta de su necesidad y de sus efectos positivos. Un texto tiene siempre varias edades, y la lectura debe tomar un partido con respecto a ellas. Y esta representación genealógica de sí es ya en sí misma representación de una representación de sí: lo que el "siglo XVIII francés", por ejemplo y si algo semejante existe, construía ya como su propia procedencia o su propia presencia.

El juego de estas pertenencias, tan manifiesto en los textos de la antropología y de las "ciencias humanas", ¿se produce por entero en el interior de una "historia de la metafísica"? ¿Fuerza en alguna parte su clausura? Tal es quizá el horizonte más vasto de los problemas que aquí serán apoyados en ciertos ejemplos. A los cuales se puede dar nombres propios: los sostenedores del discurso, Condillac, Rousseau, Lévi-Strauss; o nombres comunes: los conceptos de análisis, de génesis, de origen, de naturaleza, de cultura, de signo, de habla, de escritura, etc.; en fin el nombre común de nombre propio.

Indudablemente el *fonologismo* es, en el interior de la lingüística como de la metafísica, la exclusión o el rebajamiento de la escritura. Pero también es la autoridad acordada a una ciencia que se quiere considerar como el modelo de todas las ciencias llamadas humanas. En ambos sentidos el estructuralismo de Lévi-Strauss es un fonologismo. Lo que ya hemos aproximado en cuanto a los "modelos" de la lingüística y de la fonología nos impide delinear una antropología estructural sobre la cual ejerce una fascinación tan *declarada* la ciencia fonológica: por ejemplo en *Lenguaje y parentesco* [1] al que habría que interrogar línea por línea.

"El nacimiento de la fonología ha trastornado esta situación. No sólo ha renovado las perspectivas lingüísticas; una transformación de esa amplitud

[1] En *Antropología estructural.* Cf. también *Introduction á l'oeuvre de Mauss*, p. XXXV.

no se limita a una disciplina particular. La fonología no puede dejar de desempeñar, frente a las ciencias sociales, el mismo papel renovador que la física nuclear, por ejemplo, ha cumplido respecto del conjunto de las ciencias exactas." (p. 31.)

Si quisiéramos elaborar aquí la cuestión del *modelo,* habría que destacar todos los "como" y los "igual que" que puntúan la demostración, regulando y autorizando la analogía entre lo fonológico y lo sociológico, entre los fonemas y los términos de parentesco. "Analogía sorprendente", nos dice, pero en la que el funcionamiento de los "como" nos muestra claramente que se trata allí de una muy segura pero muy pobre generalidad de leyes estructurales, que dominan sin duda los sistemas considerados, pero sin duda también muchos otros, y sin privilegio: fonología ejemplar como el ejemplo en la serie y no como el modelo regulador. Pero en este terreno los problemas han sido planteados, articuladas las objeciones, y como el fonologismo *epistemológico* que erige una ciencia como patrón supone el fonologismo *lingüístico* y *metafísico* que eleva la voz por encima de la escritura, es a éste último al que intentaremos reconocer en primer término.

Porque Lévi-Strauss ha escrito sobre la escritura. Pocas páginas sin duda,[2] pero en muchos aspectos notables: muy bellas y hechas para sorprender, enunciando bajo la forma de la paradoja y la modernidad el anatema que Occidente ha repetido obstinadamente, la exclusión por la cual éste se ha constituido y reconocido, desde el *Fedro* hasta el *Curso de lingüística general.*

Otra razón para releer a Lévi-Strauss: si, como ya lo hemos probado, no puede pensarse la escritura sin dejar de confiar, como en una evidencia sobreentendida, en todo el sistema de las diferencias entre la *physis* y su otro (la serie de sus "otros": el arte, la técnica, la ley, la institución, la sociedad, la inmotivación, lo arbitrario, etc.) y en toda la conceptualidad que se le ordena, debe seguirse con la mayor atención la inquieta marcha de un científico que tanto en una etapa de su reflexión se funda sobre esta diferencia, como nos con-

[2] En primer lugar, *Tristes trópicos,* a lo largo de esta "Lección de escritura" (cap. XVIII) cuya sustancia teórica se vuelve a encontrar en la segunda de las *Conversaciones con Claude Léci-Strauss* (G. Charbonnier) ("Primitivos y civilizados"). También la *Antropología estructural* ("Problemas de método y de enseñanza", especialmente el capítulo que habla del "criterio de autenticidad", p. 400). Finalmente, de manera menos directa, en *El pensamiento salvaje,* bajo un título seductor "El tiempo recuperado".

duce a su punto de borradura: "La oposición entre naturaleza y cultura, sobre la que hemos insistido antes, hoy nos parece ofrecer un valor sobre todo metodológico." [3] Sin duda Lévi-Strauss nunca fue sino de un punto de borradura a otro. Ya *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), dominadas por el problema de la prohibición del incesto, sólo acreditaba la diferencia alrededor de una sutura. Con esto, una y otra sólo se volvían más enigmáticas. Y sería riesgoso decidir si la sutura —la prohibición del incesto— es una extraña excepción que se encontraría en el sistema transparente de la diferencia, un "hecho", como dice Lévi-Strauss, con el cual "nos encontramos entonces confrontados" (p. 9); o al contrario, el origen de la diferencia entre naturaleza y cultura, la condición, fuera de sistema, del sistema de la diferencia. La condición no sería un "escándalo" salvo si se la quisiera comprender *dentro* del sistema del que, precisamente, es condición.

"Supongamos pues que todo lo que es universal, en el hombre, deriva del orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular. Nos hallamos entonces confrontados con un hecho, o más bien un conjunto de hechos, que no está lejos, a la luz de las definiciones precedentes, de aparecer como un escándalo: ... porque la prohibición del incesto presenta sin el menor equívoco, e indisolublemente reunidos, los dos caracteres donde hemos reconocido los atributos contradictorios de dos órdenes exclusivos: constituye una regla, pero una regla que, única entre todas las reglas sociales, posee al mismo tiempo un carácter de universalidad" (p. 9).

Pero el "escándalo" no había aparecido más que en un determinado momento del análisis; cuando, renunciando a un "análisis real" que nunca nos daría la diferencia entre naturaleza y cultura, se pasaba a un "análisis ideal" que permite definir el "doble criterio de la norma y de la universalidad". Es entonces a partir de la confianza depositada en la diferencia entre los dos análisis que el escándalo adquiría sentido de escándalo. ¿Qué significaba esa confianza? Aparecía ante sí misma como el derecho del científico de utilizar los "instrumentos de método" cuyo "valor lógico" está anticipado, en estado de precipitación respecto del "objeto", de la "verdad", etc., a aquello con miras a lo cual opera la ciencia. Estas son las primeras palabras —o casi— de *Las estructuras* ...

[3] *El pensamiento salvaje*, p. 327. Cf. también p. 169.

"... se comienza a comprender que la distinción entre estado de naturaleza y estado de sociedad (diríamos hoy con mayor agrado: estado de naturaleza y estado de cultura), a falta de una significación histórica aceptable, presenta un valor que justifica plenamente su utilización, por la sociología moderna, como un instrumento de método" (p. 1).

Se ve: en cuanto al "valor metodológico" de los conceptos de naturaleza y cultura no hay evolución ni sobre todo arrepentimiento desde *Las estructuras...* hasta *El pensamiento salvaje.* Tampoco los hay sin duda en cuanto a ese concepto de instrumento de método: en *Las estructuras...* anuncia muy precisamente lo que, diez años después, nos será dicho del *bricolage,* de los instrumentos como "medios de a bordo", conservados en virtud del principio de que "eso siempre puede servir". "Como el *bricolage* sobre el plano técnico, la reflexión mítica puede alcanzar sobre el plano intelectual resultados brillantes e imprevistos. Recíprocamente, a menudo se ha notado el carácter mitopoético del *bricolage*" (p. 36). Faltaría, seguramente, preguntarse si el etnólogo se piensa como "ingeniero" o como *bricoleur. Lo crudo y lo cocido* se presenta como "el mito de la mitología" (Prefacio, p. 21).

Sin embargo, la cancelación de la frontera entre naturaleza y cultura no se produce por el mismo gesto desde *Las estructuras...* a *El pensamiento salvaje.* En el primer caso, se trata más bien de respetar la originalidad de una sutura escandalosa. En el segundo, de una reducción, por cuidado que ponga en no "disolver" la especificidad de lo que analiza:

"...no bastaría con haber reabsorbido humanidades particulares en una humanidad general; esta primera empresa trae otras que Rousseau [cuya 'clarividencia habitual' acaba de alabar Lévi-Strauss] no habría admitido tan de buen grado y que incumben a las ciencias exactas y naturales: reintegrar la cultura en la naturaleza y, finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas" (pp. 357/358).

Conservando y anulando a la vez oposiciones conceptuales heredadas, este pensamiento se mantiene como el de de Saussure en los límites: a veces en el interior de una conceptualidad no criticada, a veces pesando sobre las clausuras y trabajando en su desconstrucción.

Finalmente, y esta última cita nos remite necesariamente a ello, ¿por qué Lévi-Strauss *y* Rousseau? Esta conjunción deberá justificarse progresivamente y desde el interior. Pero ya se sabe que Lévi-Strauss no sólo se siente de *acuerdo* con Jean-Jacques, su heredero por el corazón y por lo que podría llamarse el afecto teórico. A menudo se presenta

también como el discípulo moderno de Rousseau, lo lee como *el institutor* y no solamente como el profeta de la etnología moderna. Podrían citarse cien textos a la gloria de Rousseau. Recordemos no obstante, al final de *El totemismo en la actualidad*, ese capítulo sobre "El totemismo desde adentro": "fervor militante", "por la etnografía", "clarividencia sorprendente" de Rousseau que, "más perspicaz que Bergson" e "inclusive antes del descubrimiento del totemismo" ha "penetrado en lo que abre la posibilidad del totemismo en general" (pp. 144 y sigs.), a saber:

1. La *piedad*, esa afección fundamental, tan primitiva como el amor de sí, y que nos une naturalmente a los demás: al hombre, por cierto, pero también a todo ser vivo.

2. La esencia *originariamente metafórica*, puesto que pasional, dice Rousseau, de nuestro *lenguaje*. Lo que autoriza aquí la interpretación de Lévi-Strauss es ese *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, del que más adelante intentaremos una lectura paciente: "Como los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron las pasiones [y no las necesidades], sus primeras expresiones fueron tropos. El lenguaje figurado fue el primero en nacer". Es todavía en "El totemismo desde adentro" donde queda definido el segundo *Discurso* "el primer tratado de antropología general con que cuenta la literatura francesa. En términos casi modernos, Rousseau plantea allí el problema central de la antropología: el del pasaje de la naturaleza a la cultura" (p. 145). Pero he aquí el homenaje más sistemático: "Rousseau no se ha limitado a prever la etnología: la ha fundado. Primero de manera práctica, escribiendo ese *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* que plantea el problema de las relaciones entre naturaleza y cultura, y donde se puede ver el primer tratado de etnología general; y después sobre el plano teórico, distinguiendo con una claridad y una concisión admirables, el objeto propio del etnólogo de aquel del moralista y del historiador: 'Cuando se quiere estudiar a los hombres, hay que mirar cerca de sí; pero para estudiar al hombre, hay que aprender a llevar la vista lejos; primero hay que observar las diferencias para descubrir las propiedades' " (*Ensayo sobre el origen de las lenguas*, cap. VIII).[4]

[4] "Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre", p. 240. Se trata de una conferencia recogida en el volumen *Jean-Jacques Rousseau*, La Baconnière, 1962. Aquí se reconoce un tema caro a Merleau-Ponty: el trabajo etnológico *realiza* la variación imaginaria en la indagación de la invariante esencial.

Tenemos aquí, entonces, un rousseaunismo declarado y militante. Ello nos impone ya un problema muy general que orientará más o menos directamente todas nuestras lecturas: ¿en qué medida la pertenencia de Rousseau a la metafísica logocéntrica y a la filosofía de la presencia —pertenencia que ya hemos podido reconocer y cuya figura ejemplar tendremos que delinear— asigna límites a un discurso científico? ¿Necesariamente retiene ésta en su clausura la disciplina y la fidelidad rousseauniana de un etnólogo y de un teórico de la etnología moderna?

Si esta pregunta no bastara para encadenar el desarrollo que va a seguir a nuestro propósito inicial, quizá se debería volver:

1. a esa digresión sobre la violencia que *no sobreviene* de afuera, para sorprenderlo, a un lenguaje inocente, que padece la agresión de la escritura como el accidente de su mal, de su derrota y de su caducidad; sino violencia originaria de un lenguaje que es ya desde siempre una escritura. En ningún momento, pues, se rebatirá a Rousseau y a Lévi-Strauss cuando ligan el poder de la escritura al ejercicio de la violencia. Pero radicalizando este tema, dejando de considerar esta violencia como *derivada* respecto de un habla naturalmente inocente, se hace cambiar todo el sentido de una proposición —la unidad de la violencia y de la escritura— a la que es preciso entonces cuidarse de abstraer y aislar.

2. a esa otra elipsis sobre la metafísica o la onto-teología del logos (por excelencia en su momento hegeliano) como esfuerzo impotente y onírico de dominar la ausencia reduciendo la metáfora en la parusía absoluta del sentido. Elipsis sobre la escritura originaria en el lenguaje como irreductibilidad de la metáfora, que es necesario pensar aquí en su posibilidad y más acá de su repetición retórica. Ausencia irremediable del nombre propio. Rousseau sin duda creía en un lenguaje que se iniciaba en la figura, pero no creía menos, lo veremos suficientemente, en un progreso hacia el sentido propio. "El lenguaje figurado fue el primero en nacer", dice, pero para agregar: "el sentido propio fue el último en encontrarse" (*Ensayo*).[5] Es a esta

[5] La idea del lenguaje originariamente figurado estaba bastante difundida en esta época: se encuentra en particular en Warburton y en Condillac, cuya influencia sobre Rousseau es masiva aquí. En Vico: B. Gagnebin y M. Raymond se han preguntado, a propósito del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, si Rousseau no había leído la *Ciencia nueva* cuando era secretario de Montaigu en Venecia. Pero si Rousseau y Vico afirman la naturaleza metafórica de las lenguas primitivas, sólo Vico les atribuye ese origen divino, tema de desacuerdo entre Condillac y Rousseau también. Además, Vico es entonces uno

escatología de lo *propio* (prope, proprius, proximidad consigo, presencia consigo, propiedad, limpieza [*propreté*] que planteamos la cuestión del γραφειν.

I. *La guerra de los nombres propios*

Pero, ¿cómo distinguir por escrito un hombre a quien se nombra de un hombre a quien se llama? Es realmente un equívoco que hubiera resuelto el punto vocativo. *Ensayo sobre el origen de las lenguas.*

Vuelta, desde *Tristes tropiques* al *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, de la *Lección de escritura* dada a la lección de escritura rehusada por quien tenía "vergüenza de divertirse" con las "simplezas" de la escritura en un tratado sobre la educación, nuestra pregunta quizá quede mejor delimitada: ¿dicen ambos la misma cosa? ¿Hacen la misma cosa?

En esos *Tristes tropiques* que a la vez son *Confesiones* y una especie de suplemento al *Supplément au voyage du Bougainville*, la "Leçon d'écriture" marca un episodio de lo que podría llamarse la guerra etnológica, el enfrentamiento esencial que abre la comunicación entre los pueblos y las culturas, aun cuando esa comunicación no se practique bajo el signo de la opresión colonial o misionera. Toda la "Leçon d'écriture" está recitada en el registro de la violencia contenida o diferida, violencia a veces sorda, pero siempre oprimente y gravosa. Y que pesa en diversos lugares y momentos de la *relación*: en el relato de Lévi-Strauss como en la relación entre individuos y grupos, entre culturas o en el interior de la misma comunidad. ¿Qué puede significar la relación con la escritura en estas diversas instancias de la violencia?

Penetración entre los nambikwara. Afecto del etnólogo por aquellos a quienes ha consagrado, se sabe, una de sus tesis, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara* (1948). Penetración, entonces, en el "mundo perdido" de los nambikwara, "pequeña banda de indígenas nómades que están entre los *más primitivos* que puedan encontrarse en el mundo" sobre "un territorio grande como Francia", atravesado por una *picada* (pista grosera cuyo "trazado" es casi "in-

de los pocos, si no el único, que cree en la contemporaneidad de origen entre la escritura y el habla: "Los filósofos han creído muy equivocadamente que las lenguas han nacido primero y más tarde la escritura; por el contrario, nacieron gemelas y caminaron paralelamente." (*Ciencia nueva*, 3, I.) Cassirer no vacila en afirmar que Rousseau ha "retomado" en el *Ensayo* las teorías de Vico sobre el lenguaje. (*Filosofía de las formas simbólicas*, t. I, I, 4.)

discernible de la maleza": sería preciso meditar en conjunto la posibilidad de la ruta y de la diferencia como escritura, la historia de la escritura y la historia de la ruta, de la ruptura, de la *via rupta*, de la vía rota, franqueada, *fracta*, del espacio de reversibilidad y de repetición trazado por la apertura, la separación y el espaciamiento violento de la naturaleza, de la selva natural, virgen, salvaje. La *silva* es salvaje, la *via rupta* se escribe, se discierne, se inscribe violentamente como diferencia, como forma impuesta en la *hylé*, en la foresta, en la madera como materia: es difícil imaginar que el acceso a la posibilidad de los trazados camineros no sea al mismo tiempo acceso a la escritura). El territorio de los nambikwara está atravesado por la línea de una picada autóctona. Pero también por otra *línea*, esta vez importada:

> Hilo de una línea telefónica abandonada, "vuelta inútil ni bien colocada" y que "se distiende sobre postes que no se reemplazan cuando caen podridos, víctimas de las termitas o de los indios que toman el zumbido característico de una línea telegráfica por el de una colmena de abejas silvestres trabajando".

Los nambikwara, cuyo hostigamiento y crueldad —presunta o no— son muy temidos por el personal de la línea, "retrotraen al observador a lo que de buen grado tomaría —pero erróneamente— por una infancia de la humanidad". Lévi-Strauss describe el tipo biológico y cultural de esa población cuyas técnicas, economía, instituciones y estructuras de parentesco, por primarias que sean, les conceden por cierto un lugar de derecho dentro del género humano, dentro de la sociedad llamada humana y del "estado de cultura". Hablan y prohíben el incesto. "Todos eran parientes entre sí, los nambikwara desposaban con preferencia una sobrina de la especie llamada *cruzada* por los etnólogos; hija de la hermana del padre o del hermano de la madre." Otra razón para no dejarse apresar por la apariencia y para no creer aquí que se asiste a una "infancia de la humanidad": la estructura de la lengua. Y sobre todo su *uso*. Los nambikwara utilizan varios dialectos, varios sistemas según las situaciones. Y es aquí que interviene un fenómeno que puede llamarse groseramente "lingüístico" y que deberá interesarnos ante todo. Se trata de un *hecho* que no tendremos los medios de interpretar más allá de sus condiciones generales de posibilidad, de su *a priori*; cuyas causas fácticas y empíricas —tal como operan en esta situación determinada— nos escaparán, y que por otra parte no constituyen el objeto de ninguna pregunta por parte de Lévi-Strauss, que se contenta aquí con comprobar. Ese hecho interesa a lo que hemos adelantado sobre la esencia

o sobre la energía del γραφειν como borradura originaria del nombre propio. Existe escritura desde que se tacha el nombre propio dentro de un sistema, existe "sujeto" ni bien se produce esa obliteración, de lo propio, es decir desde la aparición de lo propio y a partir de la alborada del lenguaje. Esta proposición es de esencia universal y se la puede producir *a priori*. Cómo se pasa después de ese *a priori* a la determinación de los hechos empíricos, es una pregunta a la cual aquí no se puede responder en general. En primer término porque, por definición, no hay respuesta general a una pregunta de esta forma.

Al encuentro de tal *hecho*, entonces, vamos aquí. No se trata de la borradura estructural de lo que creemos ser nuestros nombres propios; no se trata de la obliteración que, paradójicamente, constituye la legibilidad originaria de eso mismo que ella tacha, sino de una prohibición que pesa como sobreimpresión, en ciertas sociedades, sobre el uso del nombre propio: "El empleo del nombre propio está prohibido entre ellos", anota Lévi-Strauss.

Antes de aproximarnos a ella, señalemos que esta prohibición es necesariamente derivada respecto de la tachadura constituyente del nombre propio en lo que hemos denominado la archi-escritura, vale decir en el juego de la diferencia. Porque los nombres propios ya no son más nombres propios, porque su producción es su obliteración, porque la tachadura y la imposición de la letra son originarias, porque no sobrevienen en una inscripción propia; porque el nombre propio nunca ha sido, como apelación única reservada a la presencia de un ser único, más que el mito de origen de una legibilidad transparente y presente bajo la obliteración; porque el nombre propio nunca ha sido posible sino por su funcionamiento en una clasificación y por ende dentro de un sistema de diferencias, dentro de una escritura que retiene las huellas de diferencia, ha sido posible la prohibición, ha podido jugar, y eventualmente ser transgredida, como vamos a verlo. Transgredida, vale decir restituida a la obliteración y a la no-propiedad de origen.

Esto concuerda por otra parte estrictamente con una intención de Lévi-Strauss. En "Universalización y particularización" (*El pensamiento salvaje*, cap. VI) se demuestra que "no se nombra jamás, se clasifica al otro... o uno se clasifica a sí mismo".[6] Demostración anclada

[6] "Estamos, pues, en presencia de dos tipos extremos de nombres propios, entre los cuales existe toda una serie de intermediarios. En un caso, el nombre es una marca de identificación, que confirma, por aplicación de una regla, la pertenencia del individuo *a quien se nombra* a una clase preordenada (un grupo social dentro de un sistema de grupos, un rango natal dentro de

en algunos ejemplos de prohibiciones que afectan aquí o allá el uso de los nombres propios. Sería sin duda necesario distinguir cuidadosamente la necesidad esencial de la desaparición del nombre propio y la prohibición determinada que eventual y ulteriormente puede añadírsele o articularse con ella. La no-prohibición tanto como la prohibición presupone la obliteración fundamental. La no-prohibición, la *conciencia* o la exhibición del nombre propio, no hace más que restituir o descubrir una impropiedad esencial e irremediable. Cuando dentro de la *conciencia* el nombre *se dice* propio, ya se clasifica y se oblitera al *llamarse*. No es más que un nombre que presuntamente se dice propio.

Si se deja de entender la escritura en su sentido estricto de notación lineal y fonética, debe poder decirse que toda sociedad capaz

un sistema de rangos); en el otro caso, el nombre es una creación libre del individuo *que nombra* y que expresa, por medio de aquel a quien nombra, un estado transitorio de su propia subjetividad. Pero, en uno y otro caso, ¿se puede decir que se nombra verdaderamente? La elección, parece, no se da más que entre identificar al otro asignándolo a una clase o, bajo pretexto de conferirle un nombre, identificarse a sí mismo a través de él. Por tanto, no se nombra jamás: se clasifica al otro, si el nombre que se le confiere es función de los caracteres que él posee, o uno se clasifica a sí mismo si, creyéndose dispensado de seguir una regla, se nombra al otro 'libremente': es decir en función de los caracteres que se poseen. Y, a menudo, se hacen ambas cosas a la vez" (p. 240). Cf. también "El individuo como especie" y "El tiempo recuperado" (caps. 7 y 8): "Dentro de cada sistema, por consiguiente, los nombres propios representan *cuanta de significación* por debajo de los cuales ya no se hace más que mostrar. Alcanzamos así en su raíz el error paralelo cometido por Peirce y por Russell, el primero al definir el nombre propio como un 'índice', el segundo por creer descubrir el modelo lógico del nombre propio en el pronombre demostrativo. Efectivamente, esto es admitir que el acto de nombrar se sitúa dentro de un continuo donde insensiblemente se llevaría a cabo el paso del acto de significar al de mostrar. Al contrario, esperamos haber establecido que ese paso es discontinuo, aunque cada cultura fije de manera distinta sus umbrales. Las ciencias naturales sitúan su umbral al nivel de la especie, de la variedad, o de la subvariedad, según los casos. Por tanto, serán términos de generalidad diferente los que percibirán cada vez como nombres propios" (pp. 285/286).

Quizá fuese necesario, radicalizando esta intención, preguntarse si es legítimo referirse todavía a la propiedad pre-nominal del "mostrar" puro, si la indicación pura, como grado cero del lenguaje, como "certidumbre sensible" no es un mito ya definitivamente borrado por el juego de la diferencia. Quizá hiciera falta decir de la indicación "propia" lo que Lévi-Strauss dice todavía en otra parte de los nombres propios: "Hacia abajo, el sistema tampoco conoce límite externo, puesto que logra tratar la diversidad cualitativa de las especies naturales como la materia simbólica de un orden, y su marcha hacia lo concreto, lo especial y lo individual, ni siquiera es detenida por el obstáculo de las apelaciones personales: hasta los nombres propios pueden servir como términos para una clasificación" (p. 288) Cf. también p. 242.

de producir, vale decir de obliterar sus nombres propios y de valerse de la diferencia clasificatoria practica la escritura en general. A la expresión de "sociedad sin escritura" no correspondería entonces ninguna realidad ni ningún concepto. Esa expresión pertenece al onirismo etnocéntrico, que abusa del concepto vulgar, es decir etnocéntrico, de la escritura. El desprecio por la escritura, señalémoslo al pasar, se acomoda muy bien a ese etnocentrismo. Allí no hay sino una paradoja aparente, una de esas contradicciones donde se profiere y se cumple un deseo perfectamente coherente. Por un solo y mismo gesto se desprecia la escritura (alfabética), instrumento servil de un habla que sueña su plenitud y su presencia consigo, y se rehúsa la dignidad de escritura a los signos no alfabéticos. Hemos advertido este gesto en Rousseau y en de Saussure.

Los nambikwara —el *sujeto* de la "Leçon d'écriture"— serían entonces uno de esos pueblos sin escritura. Ellos no disponen de lo que *nosotros* llamamos la escritura en el sentido corriente. En todo caso, es lo que nos dice Lévi-Strauss: "Se duda que los nambikwara sepan escribir". En seguida, esta incapacidad será pensada, dentro del orden ético-político, como una inocencia y una no-violencia interrumpidas por la efracción occidental y la "Lección de escritura". Asistiremos a esa escena. Tengamos un poco de paciencia todavía.

¿Cómo se rehusará a los nambikwara el acceso a la escritura en general si no determinando a ésta según un modelo? Más tarde nos preguntaremos, confrontando varios textos de Lévi-Strauss, hasta qué punto es legítimo no llamar escritura esos "punteados" y "zigzags" sobre las calabazas, tan brevemente evocadas en *Tristes tropiques*. Pero sobre todo, ¿cómo rehusar la práctica de la escritura en general a una sociedad capaz de obliterar lo propio, es decir a una sociedad violenta? Porque la escritura, obliteración de lo propio clasificado en el juego de la diferencia, es la violencia originaria misma: pura imposibilidad del "punto vocativo", imposible pureza del punto de vocación. No se puede borrar el "equívoco" que Rousseau anhelaba que fuese "suprimido" por el "punto vocativo". Porque la existencia de semejante punto dentro de algún código de puntuación no cambiaría para nada el problema. La muerte de la apelación absolutamente propia, que reconoce dentro de un lenguaje a lo otro como otro puro, que lo invoca como lo que es, es la muerte del idioma puro reservado a lo único. Anterior a la eventualidad de la violencia en sentido corriente y derivado, aquella de que hablará la "Leçon d'écriture", ahí está, como el espacio de su posibilidad, la violencia de la archi-escritura, la violencia de la diferencia, de la clasificación y del sistema de las

apelaciones. Antes de delinear la estructura de esta implicación, leamos la escena de los nombres propios; con otra escena, que de inmediato leeremos, es una preparación indispensable para la "Leçon d'écriture". De ella está separada por un capítulo y otra escena: "En famille". Y se la describe en el capítulo XXVI, "Sur la ligne".

"Por fáciles que fuesen los nambikwara —indiferentes a la presencia del etnógrafo, a su libreta de notas y a su aparato fotográfico— el trabajo era complicado por razones lingüísticas. Primeramente, el empleo de los nombres propios está prohibido entre ellos; para identificar a las personas, había que seguir el uso de las gentes de la línea, es decir convenir con los indígenas nombres prestados por medio de los cuales se los designaría. Ya sea nombres portugueses como Julio, José María, Luiza; o bien sobrenombres: *Lebre* (liebre), *Assucar* (azúcar). Inclusive he conocido a uno a quien Rondon, o alguno de sus compañeros, había bautizado Cavaignac a causa de su perilla, rara entre los indios, que son generalmente lampiños. Un día que yo jugaba con un grupo de niños, una de las chiquilinas fue golpeada por una camarada, vino a refugiarse junto a mí y se puso, con gran misterio, a murmurarme algo al oído, que no comprendí, y que estuve obligado a repetir varias veces, de modo que la adversaria descubrió la artimaña y, manifiestamente furiosa, se acercó a su vez para librar lo que pareció un secreto solemne; después de algunas vacilaciones y preguntas, la interpretación del incidente no dejó lugar a dudas. La primera chiquilina había venido, por venganza, a darme el nombre de su enemiga, y cuando ésta se percató de ello, comunicó el nombre de la otra, a guisa de represalia. A partir de ese momento fue muy fácil, aunque poco escrupuloso, excitar a los niños unos contra otros y obtener todos sus nombres. Tras lo cual, creada de ese modo una pequeña complicidad, me dieron sin demasiada dificultad los nombres de los adultos. Cuando éstos comprendieron nuestros conciliábulos, los niños fueron reprendidos, y la fuente de mis informaciones se agotó." [7]

No podemos entrar aquí en las dificultades de una deducción empírica de esta prohibición, pero se sabe *a priori* que los "nombres propios" cuya interdicción y revelación describe aquí Lévi-Strauss no son nombres propios. La expresión "nombre propio" es impropia, por las mismas razones que recordará *El pensamiento salvaje*. Lo que sella la prohibición es el acto que profiere lo que *funciona* como nombre propio. Y esta función es la *conciencia* misma. El nombre propio en sentido corriente, en el sentido de la conciencia, no es

[7] Puesto que leemos a Rousseau en la transparencia de estos textos, ¿por qué no hacer deslizar bajo esta escena cierta otra escena recortada en una *Promenade* (IX)? Deletreando uno a uno y minuciosamente todos sus elementos, se estará menos atento a su oposición término a término que a la simetría rigurosa de tal oposición. Todo sucede como si Rousseau hubiera desarrollado el positivo tranquilizante de lo que Lévi-Strauss nos entrega la im-

diríamos "en verdad" si aquí no debiéramos desconfiar de esa palabra)[8] más que designación de pertenencia y clasificación lingüístico-social. El levantamiento de la prohibición, el gran juego de la denuncia y la gran exhibición de lo "propio" (aquí se trata, señalémoslo, de un acto de guerra, y mucho habría que decir sobre el hecho de que sean chiquilinas quienes se libran a ese juego y a esas hostilidades) consisten no en revelar nombres propios, sino en rasgar el velo que oculta una clasificación y una pertenencia, la inscripción en un sistema de diferencias lingüístico-sociales.

Lo que ocultaban los nambikwara, lo que exponen las niñitas en la transgresión, no son más idiomas absolutos, ya son especies de nombres comunes investidos, "abstractos", si es cierto que los "sistemas de apelaciones comportan también sus 'abstractos' ", como puede leerse en *El pensamiento salvaje* (p. 265).

El concepto de nombre propio, tal como Lévi-Strauss lo utiliza sin problematizarlo en *Tristes tropiques*, está entonces lejos de ser simple y manejable. Pasa lo mismo, por lo tanto, con los conceptos de violencia, de astucia, de perfidia o de opresión que puntuarán un poco más adelante la "Leçon d'écriture". Ya se ha podido comprobar que la violencia, aquí, no sobreviene de una sola vez, a partir de una inocencia original cuya desnudez sería *sorprendida*, en el momento en que se viola el secreto de los nombres que presuntamente se dicen pro-

presión en negativo. Héla aquí: "Pero bien pronto aburrido de vaciar mi bolsa para hacer aplastar a la gente, dejé allí la buena compañía y fui a pasearme solo por la feria. La variedad de los objetos me distrajo largo tiempo. Vi entre otras cosas a cuatro o cinco saboyanos alrededor de una chiquilina que aún tenía entre su mercadería una docena de manzanas de mal aspecto, de las que hubiera querido librarse. Los saboyanos, por su parte, hubieran deseado librarla de las manzanas, pero no tenían más que dos o tres cobres entre todos y no alcanzaban para disminuir la existencia de manzanas. Esa mercadería era para ellos el jardín de las Hespérides, y la chiquilina el dragón que lo guardaba. Esta comedia me distrajo largo tiempo; finalmente provoqué su desenlace pagando las manzanas a la chiquilina y haciéndoselas distribuir a los chicos. Entonces gocé uno de los más dulces espectáculos que puedan halagar un corazón de hombre, el de ver la alegría unida a la inocencia de la edad difundirse a mi alrededor. Pues los mismos espectadores la compartieron al verla, y yo, que compartía tan barato esta alegría, tenía además la de sentir que era mi obra."

[8] De esta palabra y de este concepto que, lo habíamos sugerido al comenzar, no tiene sentido sino dentro de la clausura logocéntrica y la metafísica de la presencia. Cuando no implica la posibilidad de una *adecuación* intuitiva o judicativa, continúa sin embargo privilegiando, dentro de la *aleteia,* la instancia de una visión colmada, saciada por la presencia. Es la misma razón que impide al pensamiento de la escritura contenerse simplemente en el interior de una ciencia, hasta de un círculo epistemológico. Ella no puede tener esa ambición ni esa modestia.

pios. La estructura de la violencia es compleja y su posibilidad —la escritura— no lo es menos.

Había en efecto una primera violencia en nombrar. Nombrar, dar los nombres que eventualmente estaría prohibido pronunciar, tal es la violencia originaria del lenguaje que consiste en inscribir en una diferencia, en clasificar, en suspender el vocativo absoluto. Pensar lo único *dentro* del sistema, inscribirlo en él, tal es el gesto de la archi-escritura: archi-violencia, pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia consigo, pérdida en verdad de lo que nunca ha tenido lugar, de una presencia consigo que nunca ha sido dada sino soñada y desde un principio desdoblada, repetida, incapaz de aparecerse de otra manera que en su propia desaparición. A partir de esta archi-violencia, prohibida y por ende confirmada por una segunda violencia reparadora, protectora, que instituye la "moral", que prescribe la ocultación de la escritura, la borradura y la obliteración del nombre que presuntamente se dice propio que ya dividía lo propio, una tercera violencia puede *eventualmente* surgir o no surgir (posibilidad empírica) en lo que corrientemente se llama el mal, la guerra, la indiscreción, la violación: que consisten en revelar por efracción el nombre que presuntamente se dice propio, vale decir la violencia originaria que ha privado a lo propio de su propiedad y de su limpieza [propreté]. Tercera violencia de reflexión, podríamos decir, que desnuda la no-identidad nativa, la clasificación como desnaturalización de lo propio, y la identidad como momento abstracto del concepto. En este nivel terciario, el de la conciencia empírica, es que deberían sin duda situarse el concepto común de violencia (el sistema de la ley moral y de la transgresión) cuya posibilidad se mantiene todavía impensada. La escena de los nombres propios está escrita en ese nivel; y más tarde la lección de escritura.

Esta última violencia es tanto más compleja en su estructura cuanto remite a la vez a las dos capas inferiores de la archi-violencia y de la ley. Revela en efecto la primera nominación que era ya una expropiación, pero también desnuda lo que desde entonces hacía función de propio, lo que presuntamente se dice propio, sustituto de lo propio diferido, *percibido* por la conciencia *social y moral* como lo propio, el sello tranquilizador de la identidad consigo, el secreto.

Violencia empírica, guerra en el sentido corriente (astucia y perfidia de las niñitas, astucia y perfidia *aparentes* de las niñitas, pues el etnólogo las absolverá ofreciéndose como el verdadero y único culpable; astucia y perfidia del jefe indio que representa la comedia de la escritura, astucia y perfidia *aparentes* del jefe indio que toma en

préstamo todos sus recursos del intruso occidental) que Lévi-Strauss piensa siempre como un *accidente*. Sobrevendría en un terreno de inocencia, dentro de un "estado de cultura" cuya bondad *natural* todavía no se hubiera degradado.[9]

Esta hipótesis, que verificará la "Leçon d'écriture", está sostenida por dos indicios de apariencia anecdótica que pertenecen al decorado de la representación por venir. Anuncian la gran puesta en escena de la *Lección* y hacen que el arte de la composición brille en ese relato de viaje. Según la tradición del siglo XVIII, la anécdota, la página de confesiones, el fragmento de diario están sabiamente dispuestos, calculados con miras a una demostración filosófica sobre las relaciones entre naturaleza y sociedad, sociedad ideal y sociedad real, vale decir, lo más frecuente, entre la *otra* sociedad y nuestra *sociedad*.

¿Cuál es el primer indicio? La guerra de los nombres propios sigue a la llegada del extranjero y uno no se sorprenderá por ello. Nace en presencia y aun de la presencia del etnógrafo que viene a turbar el orden y la paz natural, la complicidad que liga pacíficamente la buena sociedad consigo misma dentro de su juego. No sólo la gente de la línea ha impuesto a los indígenas sobrenombres ridículos, *obligándolos a asumirlos desde adentro* (*liebre*, *azúcar*, Cavaignac) sino que es la irrupción etnográfica quien rompe el secreto de los nombres propios y la inocente complicidad que regula el juego de las niñitas. El etnólogo es quien viola un espacio virginal tan seguramente connotado por la escena de un juego y de un juego de niñitas. La simple presencia del extranjero, la sola apertura de su ojo no puede dejar de provocar una violación: el *a parte*, el secreto murmurado al oído, los desplazamientos sucesivos de la "artimaña", la aceleración, la precipitación, una cierta algazara creciente en el movimiento antes de la recaída que sigue a la falta consumada, cuando la "fuente" se "agota", todo eso hace pensar en una danza, en una fiesta así como en una guerra.

Por tanto, la simple presencia del mirón es una violación. En primer término violación pura: un extranjero silencioso asiste, inmó-

[9] Situación difícil de describir en términos rousseaunianos, con la pretendida ausencia de la escritura que complica más las cosas: el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* llamaría tal vez "salvajismo" al estado de sociedad y de escritura descripto por Lévi-Strauss: "Estas tres maneras de escribir responden con bastante exactitud a los tres estados en que se puede considerar a los hombres agrupados en naciones. La representación de los objetos corresponde a los pueblos salvajes, los signos de las palabras y de las proposiciones, a los pueblos bárbaros y el alfabeto a los pueblos civilizados."

vil, a un juego de niñitas. Que una de ellas haya "golpeado" a una "camarada", no constituye todavía una auténtica violencia. Ninguna integridad ha sido lastimada. La violencia no aparece sino en el momento en que se puede abrir a la efracción la intimidad de los nombres propios. Y es posible sólo en el momento en que el espacio está trabajado, reorientado por la mirada del extranjero. El ojo del otro llama los nombres propios, los deletrea, hace caer la interdicción que los vestía.

El etnógrafo se contenta en principio con ver. Mirada apoyada y presencia muda. Después las cosas se complican, se vuelven más tortuosas, más laberínticas, cuando se presta al juego de la ruptura del juego, cuando presta oídos y entabla una primera complicidad con la víctima que también es la tramposa. Finalmente, porque lo que cuenta son los nombres de los adultos (es decir quizá los epónimos, y entonces sólo se violaría el secreto del lugar donde los nombres son atribuidos), la denuncia última no puede privarse de la intervención activa del extranjero. Quien por otra parte la reivindica y se acusa de ella. El ha visto, luego oído, pero pasivo ante lo que sin embargo ya sabía provocar esperaba todavía los nombres maestros. La violación no estaba consumada, el fondo desnudo de lo propio se reservaba todavía. Como no se puede, o más bien no se debe incriminar a las niñitas inocentes, la violación se llevará a cabo por medio de la intrusión desde entonces activa, pérfida, astuta, del extranjero que luego de haber visto y oído va ahora a "excitar" a las niñitas, a desatar las lenguas y a hacerse entregar los nombres preciosos: los de los adultos (la tesis nos dice que sólo "los adultos poseen un nombre que les es propio", p. 39). Con mala conciencia, seguramente, y esa piedad que Rousseau decía nos une al más extranjero de los extranjeros. Releamos ahora el *mea culpa*, la confesión del etnólogo que carga sobre sí toda la responsabilidad de una violación que lo ha satisfecho. Luego de haberse *entregado* unas a otras las chiquilinas han *entregado* a los adultos.

"La primera chiquilina había venido, por venganza, a darme el nombre de su enemiga, y cuando ésta se percató de ello, comunicó el nombre de la otra, a guisa de represalia. A partir de ese momento fue muy fácil, aunque poco escrupuloso, excitar a las niñas unas contra otras y obtener todos sus nombres. Tras lo cual, creada de ese modo una pequeña complicidad, me dieron sin demasiada dificultad los nombres de los adultos."

El verdadero culpable no será castigado, cosa que impone a su falta el sello de lo irremediable: "Cuando éstos comprendieron nuestros

conciliábulos, las niñas fueron reprendidas, y la fuente de mis informaciones se agotó".

Se sospecha ya —y todos los textos de Lévi-Strauss lo confirmarían— que la crítica al etnocentrismo, tema tan caro al autor de *Tristes tropiques* tiene frecuentemente por función constituir al otro en modelo de la bondad original y natural, acusarse y humillarse, exhibir su ser-inaceptable en un espejo contra-etnocéntrico. Esa humildad de quien se sabe "inaceptable", ese remordimiento que produce la etnografía,[10] los habría enseñado Rousseau al etnólogo moderno. Al menos es lo que se nos dice en la conferencia de Ginebra:

"En verdad, yo no soy 'yo', sino el más débil, el más humilde de los 'otros'. Tal es el descubrimiento de las *Confesiones*. ¿El etnólogo escribe otra cosa que confesiones? Primero en su nombre, como lo he mostrado, ya que es el móvil de su vocación y de su obra; y dentro de esa obra misma, en nombre de su sociedad, que por medio del etnólogo, su emisario, se elige otras sociedades, otras civilizaciones, y precisamente las más débiles y las más humildes; pero para verificar hasta qué punto ella misma es 'inaceptable'. . ." (p. 245).

Sin hablar del punto de ventaja ganado así por quien conduce esa operación en su terreno, aquí se vuelve a encontrar un gesto heredado del siglo XVIII, de un cierto siglo XVIII en todo caso, puesto que ya se comenzaba a desconfiar de ese ejercicio, aquí o allá. Los pueblos no-europeos no sólo son estudiados como el índice de una buena naturaleza enterrada, de un suelo nativo recubierto, de un "grado cero" con relación al cual se podría delinear la estructura, el devenir y sobre todo la degradación de nuestra sociedad y de nuestra cultura. Como siempre, esa arqueología es también una teleología y una escatología; sueño de una presencia plena e inmediata que cierra la historia, transparencia e indivisión de una parusía, supresión de la contradicción y de la diferencia. La misión del etnólogo, tal como Rousseau se la habría asignado, consiste en trabajar para ese advenimiento. Eventualmente contra la filosofía que "sólo" habría buscado "excitar" los "antagonismos" entre el "yo y el otro".[11] Que no se nos acuse aquí de forzar las

[10] ". . .Si Occidente ha producido etnógrafos, es porque un remordimiento muy poderoso debía atormentarlo" ("Un vasito de ron", *Tristes trópicos*, p. 38).

[11] Cosa que se puede leer como sobreimpresión del segundo *Discurso*: "Es la razón quien engendra al amor propio, y es la reflexión quien lo fortifica; es ella quien repliega al hombre sobre sí mismo; es ella quien lo separa de todo lo que lo molesta y lo aflige. Es la filosofía quien lo salva; por ella

palabras y las cosas. Más bien leamos. Siempre en la conferencia de Ginebra, aunque se encontrarían otros cien textos similares:

"La revolución rusoniana, preformando e iniciando la revolución etnológica, consiste en rehusar identificaciones obligadas, ya sea la de una cultura a *esta* cultura, o la de un individuo, miembro de una cultura, con un personaje o con una función social, que esta misma cultura busca imponerle. En ambos casos la cultura, o el individuo, reivindican el derecho a una identificación libre, que no puede realizarse sino *más allá* del hombre: con todo lo que vive y por tanto sufre; y también *más acá* de la función o del personaje; con un ser, ya no elaborado, sino dado. Entonces, el yo y el otro, liberados de un antagonismo que la filosofía sólo buscaba excitar, recuperan su unidad. Una alianza original, finalmente renovada, les permite fundar conjuntamente el *nosotros* contra el *él*, vale decir contra una sociedad enemiga del hombre, y que el hombre se siente tanto mejor dispuesto a recusar cuanto que Rousseau, con su ejemplo, le enseña cómo eludir las insoportables contradicciones de la vida civilizada. Puesto que si es verdad que la naturaleza ha expulsado al hombre, y que la sociedad persiste en oprimirlo, el hombre al menos puede invertir para ventaja suya los polos del dilema, *e indagar la sociedad de la naturaleza para meditar en ella sobre la naturaleza de la sociedad.* He aquí, me parece, el indisoluble mensaje del *Contrato social*, de las *Cartas sobre botánica* y de las *Rêveries*." [12]

En "Un vasito de ron", una severa crítica a Diderot y una glorificación de Rousseau ("el más etnógrafo de los filósofos . . . nuestro maestro . . . nuestro hermano, hacia quien hemos demostrado tanta ingratitud, pero a quien podría haberse dedicado cada página de este libro si el homenaje no hubiera sido indigno de su gran memoria"), concluyen así: " . . . La única cuestión es saber si esos males son en sí mismos inherentes al estado de sociedad. Detrás de los abusos y los crímenes, se indagará entonces la base inconmovible de la sociedad humana". [13]

Se empobrecería el pensamiento tan diverso de Lévi-Strauss si no se recordase aquí con insistencia lo que no agotan ese designio y esa motivación. No obstante, ambas hacen más que connotar el trabajo científico, lo marcan con profundidad en su mismo contenido. Habíamos anunciado un segundo indicio. Los nambikwara, entre quienes la "Leçon d'écriture" va a desplegar su escena, entre quienes el mal va

dice en secreto, ante el aspecto de un hombre sufriente: 'Perece si quieres, yo estoy a salvo.' "

[12] P. 245. La bastardilla es del autor.

[13] *Tristes trópicos*, cap. XVIII. A propósito de Diderot, notemos al pasar que la severidad de su juicio sobre la escritura y el libro no cedía en nada a la de Rousseau. El artículo *libro* de la *Encyclopédie*, cuyo autor fuera, es una requisitoria de gran violencia.

a insinuarse con la intrusión de la escritura llegada de *afuera* (ἔξωθεν, decía ya el *Fedro*, recordamos), los nambikwara, que no saben escribir, se nos dice, son *buenos.* Quienes, jesuitas, misioneros, protestantes, etnólogos norteamericanos, técnicos de la línea, han creído percibir violencia u odio entre los nambikwara no sólo se han engañado sino que probablemente han proyectado sobre ellos su propia maldad. E incluso provocado el mal que luego han creído o querido percibir. Leamos aún el final del capítulo XVII titulado, siempre con igual arte, "En famille". Ese pasaje precede inmediatamente a la "Leçon d'écriture" y, en cierto modo, le es indispensable. Confirmemos ante todo lo que es obvio: si no suscribimos las declaraciones de Lévi-Strauss en cuanto a la inocencia y la bondad de los nambikwara, en cuanto a su "inmensa gentileza", "la más verídica expresión de la ternura humana", etc., más que asignándoles una situación de legitimidad muy empírica, derivada y relativa, teniéndolas por las descripciones de las afecciones empíricas del *sujeto* de ese capítulo —los nambikwara tanto como el autor—, si no suscribimos entonces esas declaraciones más que a título de la *relación empírica*, no se desprende que demos fe a las descripciones moralizantes del etnógrafo norteamericano que, a la inversa, deplora el odio, la hurañía y la incivilidad de los indígenas. En realidad ambas relaciones se oponen simétricamente, tienen la misma medida, y se ordenan en torno a un solo y mismo eje. Luego de citar la publicación de un colega extranjero, muy severo con los nambikwara, con su complacencia ante la enfermedad, la suciedad, la miseria, con su descortesía, su carácter rencoroso y desconfiado, Lévi-Strauss prosigue:

"En cuanto a mí, que los he conocido en una época en que las enfermedades introducidas por el hombre blanco ya los habían diezmado, pero en la que —desde las tentativas siempre muy humanas de Rondon— nadie se había empeñado en someterlos, quisiera olvidar esa descripción acongojante y conservar en la memoria nada más que este cuadro recuperado de mis anotadores donde una noche he garabateado al resplandor de mi linterna: En la sábana oscura brillan los fuegos del campamento. En torno la hoguera, única protección contra el frío que desciende, detrás de la frágil mampara de palmas y ramajes apresuradamente plantada en el suelo del lado de donde se teme el viento o la lluvia; junto a las banastas colmadas con los pobres objetos que constituyen toda una riqueza terrestre; acostados sobre la tierra que se extiende en los alrededores, frecuentada por otras bandas igualmente hostiles y espantadizas, los esposos, estrechamente enlazados, se perciben uno para el otro como el sostén, el consuelo, el único auxilio contra las dificultades cotidianas y la melancolía soñadora que, de tiempo en tiempo, invade el alma nambikwara. El visitante que por vez primera acampa en el monte con los indios, se siente arrebatado de angustia y piedad ante el espectáculo de esa humanidad

tan totalmente desvalida; aplastada, parece, contra el suelo de una tierra hostil por algún implacable cataclismo; desnuda, tiritando junto a fuegos vacilantes. Circula tanteando entre los matorrales, evitando tropezar con una mano, un brazo, un torso, cuyos cálidos reflejos se adivinan al resplandor de los fuegos. Pero esa miseria está animada por cuchicheos y risas. Las parejas se estrechan como en la nostalgia de una unidad perdida: las caricias no se interrumpen al paso del extranjero. En todos se adivina una inmensa gentileza, una profunda despreocupación, una ingenua y encantadora satisfacción animal y, reuniendo esos sentimientos diversos, algo así como la expresión más conmovedora y más verídica de la ternura humana."

La "Leçon d'écriture" sigue a esta descripción que ciertamente se puede leer por lo que dice ser desde un comienzo: página de "anotador" garabateada una noche al resplandor de la linterna. Sería de otro modo si esa conmovedora pintura debiese pertenecer a un discurso etnológico. Instala sin embargo indiscutiblemente una premisa —la bondad o inocencia de los nambikwara— indispensable para la demostración que seguirá, de la intrusión conjunta de la violencia y de la escritura. Allí es donde entre la confesión etnográfica y el discurso teórico del etnólogo debe observarse una rigurosa frontera. La diferencia entre lo empírico y lo esencial debe continuar haciendo valer sus derechos.

Es sabido que Lévi-Strauss tiene palabras muy duras para las filosofías que han abierto el pensamiento a esta diferencia y que son, con frecuencia, filosofía de la conciencia, del cogito en el sentido cartesiano o husserliano. Palabras muy duras también para el *Essai sur les données inmédiates de la conscience* que Lévi-Strauss reprocha a sus antiguos maestros meditar en demasía, en lugar de estudiar el *Curso de lingüística general* de de Saussure. [14] Ahora bien, sea lo que fuere que se pensase en el fondo de las filosofías así incriminadas o ridiculizadas (y de las que aquí no hablaremos salvo para subrayar que sólo están evocadas en sus espectros, como los que frecuentan a veces los manuales, los trozos escogidos o los rumores), debe reconocerse que la diferencia entre el afecto empírico y la estructura de esencia servía allí de regla principal. Ni René Descartes ni Edmundo Husserl hubieran jamás dejado entender que tenían por verdad científica a una modificación empírica de su relación con el mundo o con el prójimo, ni por premisa de un silogismo a la calidad de una emoción. Jamás en las *Regulæ* se pasa de la verdad fenomenológicamente irrecusable del "veo amarillo" al juicio "el mundo es amarillo".

[14] *Tristes trópicos*, cap. VI. "Cómo tornarse etnólogo."

No prosigamos en esta dirección. Nunca, en todo caso, un filósofo riguroso de la conciencia hubiera concluido con tanta rapidez la bondad radical y la inocencia virginal de los nambikwara sobre la fe de un relato empírico. Desde el punto de vista de la ciencia etnológica, ese relato es tan sorprendente como podía ser "acongojante", la palabra es de Lévi-Strauss, la del malvado etnólogo norteamericano. Sorprendente, esa afirmación incondicionada de la bondad radical de los nambikwara, en la pluma de un etnólogo que opone a los fantasmas exangües de los filósofos de la conciencia y de la intuición los que han sido sus únicos auténticos maestros: Marx y Freud, si debe creerse al comienzo de *Tristes tropiques*.

Todos los pensadores clasificados de prisa, al comienzo de este libro, bajo el título de la metafísica, de la fenomenología y del existencialismo, no se reconocerían con los rasgos que se les han prestado. Esto es obvio. Pero uno se equivocaría concluyendo que, en compensación, los discursos escritos bajo su signo —y en particular los capítulos que nos ocupan— hubieran satisfecho a Marx y a Freud. Que en general pedían comprender cuando se les hablaba de "inmensa gentileza", de "profunda despreocupación", de "ingenua y encantadora satisfacción animal" y de "algo así como la expresión más conmovedora y más verídica de la ternura humana". Que pedían comprender y sin duda no hubieran entendido a qué se podía hacer alusión precisamente bajo el nombre de la "alianza original, finalmente renovada", que permite "fundar conjuntamente el *nosotros* contra el *él*" (ya citado), o bajo el nombre de "esa estructura regular y como cristalina, de la cual las sociedades primitivas mejor conservadas nos enseñan que no es contradictoria con la humanidad" (*Leçon inaugurale au Collège de France* [trad. esp. *Elogio de la antropología*, Pasado y Presente, 1968, N. del T.])

En todo ese sistema de parentesco filosófico y de reivindicación genealógica, el menos sorprendido de todos no hubiera sido Rousseau, sin duda. ¿No habría pedido que se lo dejara vivir en paz con los filósofos de la conciencia y del sentimiento interior, en paz con ese cogito [15] sensible, con esa voz interior que como es sabido él creía que no mentía nunca? Poner de acuerdo en sí a Rousseau, Marx y Freud es una tarea difícil. Ponerlos de acuerdo entre sí, en el rigor sistemático del concepto, ¿acaso es posible?

[15] En la *Conférence de Genève*, Lévi-Strauss cree poder oponer simplemente a Rousseau con los filósofos que adoptan su "punto de partida en el cogito" (p. 242).

2. *La escritura y la explotación del hombre por el hombre*

> Sin completar nunca su proyecto, el *bricoleur* siempre pone algo de sí en él.
>
> *El pensamiento salvaje.*

> Su sistema quizás sea falso; pero al desarrollarlo, se ha pintado a sí mismo de verdad.
>
> J.-J. ROUSSEAU, *Dialogues.*

Abramos finalmente la "Leçon d'écriture". Si prestamos semejante atención a ese capítulo no es para abusar de un diario de viaje y de lo que se podría considerar como la expresión menos científica de un pensamiento. Por una parte, se vuelve a encontrar en otros escritos,[16] bajo otra forma y más o menos dispersados, todos los temas de la teoría sistemática de la escritura presentada por primera vez en *Tristes tropiques.* Por otra parte, el propio contenido teórico está expuesto ampliamente en esa obra, más ampliamente que en cualquier otro lugar, como comentario a un "extraordinario incidente". Este incidente está también referido en los mismos términos al comienzo de la tesis sobre los nambikwara, siete años anterior a *Tristes tropiques.* En fin, sólo en *Tristes tropiques* el sistema se articula de la manera más rigurosa y completa. Las premisas indispensables, a saber la naturaleza del organismo sometido a la agresión de la escritura, en ningún lugar son más explícitas. Por eso hemos seguido con amplitud la descripción de la inocencia nambikwara. Sólo una comunidad inocente, sólo una comunidad de dimensiones reducidas (tema rusoniano que pronto se precisará), sólo una microsociedad de no-violencia y de franqueza en la que todos los miembros pueden estar directamente al alcance de la alocución inmediata y transparente, "cristalina", plenamente presente consigo en su habla viva, sólo tal comunidad puede padecer, como la sorpresa de una agresión procedente *del afuera*, la insinuación de la escritura, la infiltración de su "astucia" y de su "perfidia". Sólo tal comunidad puede importar *del extranjero* "la explotación del hombre por el hombre". La Lección es pues completa: en los textos ulteriores las conclusiones teóricas del incidente serán presentadas sin las premisas concretas, la inocencia original estará implicada *pero no expuesta.* En el texto anterior, la te-

[16] En particular en las *Conversaciones* con G. Charbonnier, que nada añaden a la sustancia teórica de la "Lección de escritura".

sis sobre las nambikwara, se refiere el incidente pero sin que dé lugar, como en *Tristes tropiques,* a una larga meditación sobre el sentido, el origen y la función históricos de lo escrito. En compensación, sacaremos de la tesis informaciones que será valioso inscribir al margen de *Tristes tropiques.*

La escritura, explotación del hombre por el hombre: no imponemos ese lenguaje a Lévi-Strauss. Por precaución recordemos las *Entrevistas* con Charbonnier: "...la escritura misma no nos parece asociada de manera permanente, en sus orígenes, sino con sociedades que están fundadas en la explotación del hombre por el hombre" (p. 26). Lévi-Strauss tiene conciencia de proponer en *Tristes tropiques* una teoría marxista de la escritura. Lo dice en una carta de 1955 (año de aparición del libro) a la *Nouvelle Critique.* [17] Criticado por M. Rodinson en nombre del marxismo, se queja:

"Si él [M. Rodinson] hubiera leído mi libro, en lugar de contentarse con extractos publicados hace algunos meses, hubiera encontrado, además de una hipótesis marxista sobre el origen de la escritura, dos estudios consagrados a tribus brasileñas —caduveo y bororo— que son tentativas de interpretación de las superestructuras indígenas fundadas sobre el materialismo dialéctico y cuya novedad, dentro de la literatura etnográfica occidental, quizá merecería más consideración y simpatía."

Nuestra pregunta, entonces, no sólo es "cómo conciliar a Rousseau con Marx", sino también "¿Basta con hablar de superestructura y con denunciar en una hipótesis una explotación del hombre por el hombre para conferir a esa hipótesis una pertinencia marxista?" Pregunta que no tiene sentido sino al implicar un rigor original de la crítica marxista y al distinguirla de toda otra crítica de la miseria, de la violencia, de la explotación, etc.; y por ejemplo de la crítica budista. Nuestra pregunta, evidentemente, no tiene ningún sentido allí donde se puede decir que "entre la crítica marxista... y la crítica budista... no hay ni oposición ni contradicción." [18]

Es necesaria otra precaución antes de la Lección. Hace poco habíamos subrayado la ambigüedad de la ideología que informaba

[17] Esta carta nunca ha sido publicada por la *Nouvelle critique.* Puede leerse en la *Antropología estructural,* p. 365.

[18] *Tristes trópicos,* cap. XI: "A su manera, y sobre su plano, cada uno corresponde a una verdad. Entre la crítica marxista que libera al hombre de sus primeras cadenas —enseñándole que el sentido aparente de su condición se desvanece no bien acepta ampliar el objeto que considera— y la crítica budista que logra la liberación, no hay ni oposición ni contradicción. Cada una hace lo mismo que la otra en un nivel diferente."

la exclusión saussuriana de la escritura: etnocentrismo profundo que privilegiaba el modelo de la escritura fonética, modelo que torna más fácil y legítima la exclusión de la grafía. Pero etnocentrismo *que se piensa* por el contrario como anti-etnocentrismo, etnocentrismo dentro de la conciencia del progresismo liberador. Al separar radicalmente la lengua de la escritura, al poner esta última abajo y afuera, al creer por lo menos poder hacerlo, al hacerse la ilusión de liberar la lingüística de todo pasaje por el testimonio escrito, se piensa efectivamente devolver su estatuto de lengua auténtica, del lenguaje humano y plenamente significante, a todas las lenguas practicadas por *los pueblos que empero se continúa llamando* "*pueblos sin escritura*". Idéntica ambigüedad afecta las intenciones de Lévi-Strauss, y ello no es fortuito.

Por una parte se admite la diferencia corriente entre lenguaje y escritura, la exterioridad rigurosa de unos con respecto al otro, lo que permite mantener la distinción entre pueblos que disponen de la escritura y pueblos sin escritura. Lévi-Strauss nunca duda del valor de semejante distinción. Ello le permite sobre todo considerar el paso del habla a la escritura como un *salto*, como el franqueamiento instantáneo de una línea de discontinuidad: paso de un lenguaje plenamente oral, puro de toda escritura —es decir *puro*, inocente— a un lenguaje que se adjunta su "representación" gráfica como un significante accesorio de nuevo tipo, que abre una técnica de opresión. Lévi-Strauss tenía necesidad de este concepto "epigenetista" de la escritura para qué el tema del mal y de la explotación que sobreviene con la grafía fuera precisamente el tema de una sorpresa y un accidente que afectan desde afuera la pureza de un lenguaje inocente. Afectándolo *como por azar*.[19] En todo caso, la tesis epigenetista repite, esta vez respecto de la

[19] Sobre este tema del azar, presente en "Raza e historia" (pp. 256/271) y en *El pensamiento salvaje*, cf. sobre todo las *Conversaciones* (pp. 28/29): desarrollando largamente la imagen del jugador de ruleta, Lévi-Strauss explica que la combinación compleja que constituye la civilización occidental, con su tipo de historicidad determinado por el uso de la escritura, habría podido realizarse muy bien desde los comienzos de la humanidad, habría podido efectuarse mucho más tarde, se ha hecho en este momento, "no hay razón para ello. es así. Pero usted me dirá: 'No es satisfactorio'. 'Ese azar está determinado inmediatamente después como adquisición de la escritura.'" Esta es una hipótesis a la que Lévi-Strauss reconoce no estar aferrado pero de la que dice que "ante todo es preciso tenerla presente en el espíritu". Inclusive aunque no implique la creencia en el azar (Cf. *El pensamiento salvaje*, pp. 22 y 291), cierto estructuralismo debe invocarla para relacionar entre sí las especificidades absolutas de las totalidades estructurales. Veremos cómo se ha impuesto también a Rousseau esta necesidad.

escritura, una afirmación que podemos encontrar cinco años antes en la *Introductión á l'œuvre de Marcel Mauss* (p. XLVII): "el lenguaje necesariamente ha nacido de golpe." Habría sin duda más de una pregunta que formular acerca de este párrafo, que liga el sentido a la significación y más estrictamente a la significación lingüística en el lenguaje *hablado*. Leamos simplemente estas pocas líneas.

"Cualesquiera que hayan sido el momento y las circunstancias de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje necesariamente ha nacido de golpe. Las cosas no pudieron comenzar a significar progresivamente. Tras una transformación cuyo estudio no corresponde a las ciencias sociales, sino a la biología y la psicología, se ha realizado un paso, de un estudio donde nada tenía sentido, a otro donde todo lo poseía." (Que la biología y la psicología puedan dar cuenta de esa ruptura es lo que nos parece más que problemático. Sigue una distinción fecunda entre discurso *significante* y discurso *cognoscente* que, unos cincuenta años antes, un filósofo de la conciencia, más desestimado que otros, había sabido articular rigurosamente en sus investigaciones lógicas.)

Por otro lado este epigenetismo no es el aspecto más rusoniano de un pensamiento que se apoya con tanta frecuencia en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* y en el segundo *Discurso* donde, sin embargo, también se trata del "tiempo infinito que ha debido costar la primera invención de las lenguas".

El etnocentrismo tradicional y fundamental que inspirándose en el modelo de la escritura fonética separa como con un hacha la escritura del habla, está manipulado y pensado como anti-etnocentrismo. Sostiene una acusación ético-política: la explotación del hombre por el hombre es la obra de las culturas escribientes de tipo occidental. De esta acusación se salvan las comunidades del habla inocente y no opresiva.

Por otra parte —es el reverso del mismo gesto—, la división entre pueblos con escritura y pueblos sin escritura, cuya pertinencia reconoce Lévi-Strauss sin cesar, es borrada en seguida por él ni bien quiere hacerle cumplir, por etnocentrismo, un papel en la reflexión acerca de la historia y el valor respectivo de las culturas. Se acepta la diferencia entre pueblos con escritura y pueblos sin escritura, pero no se tendrá en cuenta a la escritura en tanto criterio de la historicidad o del valor cultural; se evitará en apariencia el etnocentrismo en el preciso momento en que haya obrado en profundidad, imponiendo silenciosamente sus conceptos corrientes de habla y de escritura. Era exactamente el esquema del gesto saussuriano. Dicho de otro modo, todas las críticas liberadoras con las que Lévi-Strauss ha hostigado la distinción prejuzgada entre sociedades históricas y sociedades sin his-

toria, todas sus denuncias legítimas permanecen dependientes del concepto de escritura que problematizamos aquí.

¿Qué es la "Leçon d'écriture"?

Lección en un doble sentido y el título tiene el mérito de mantenerlo reunido. Lección de escritura ya que se trata de escritura aprendida. El jefe nambikwara aprende la escritura del etnógrafo, la aprende primero sin comprender, remeda el escribir más bien que comprende su función de lenguaje; o más bien comprende su función profunda de sujeción antes de comprender su funcionamiento, aquí accesorio, de comunicación, de significación, de tradición de un significado. Pero la lección de escritura es también lección de la escritura; enseñanza que el etnólogo cree poder inducir del incidente en el curso de una larga meditación, cuando luchando contra el insomnio, dice, reflexiona sobre el origen, la función y el sentido de la escritura. Habiendo enseñado el gesto de escribir a un jefe nambikwara que aprendía sin comprender, el etnólogo comprende entonces lo que le ha enseñado y extrae la lección de la escritura.

Así, dos momentos:

A. La relación empírica de una percepción: la escena del "incidente extraordinario".

B. Tras las peripecias del día, durante el insomnio, a la hora de la lechuza, una reflexión histórico-filosófica acerca de la escena de la escritura y el sentido profundo del incidente, de la historia cerrada de la escritura.

A. *El incidente extraordinario.* Desde las primeras líneas el decorado recuerda precisamente esa violencia etnográfica de la que hablábamos más arriba. Ambas partes están muy comprometidas en ello, lo cual restituye a su auténtico sentido las observaciones sobre la "inmensa gentileza", la "ingenua y encantadora satisfacción animal", la "profunda despreocupación", la "expresión más conmovedora y más verídica de la ternura humana". Aquí está:

"...su acogida desagradable, la manifiesta nerviosidad del jefe, sugerían que se lo había apurado un poco. No estábamos tranquilos, los indios tampoco; la noche se anunciaba fría; como no había árboles, nos vimos obligados a acostarnos en el suelo a la manera nambikwara. Nadie durmió: pasamos la noche vigilándonos cortésmente.

Hubiera sido poco cuerdo prolongar la aventura. Insistí ante el jefe para que se procediera a los canjes sin demora. Entonces tiene lugar un incidente extraordinario que me obliga a remontarme un poco hacia atrás. Se duda que los nambikwara sepan escribir; tampoco dibujan, a excepción de algunos punteados o zigzags sobre sus calabazas. Como entre los caduveos, distribuí

no obstante hojas de papel y lápices con los que nada hicieron al comienzo; después, un día, vi a todos ocupados trazando sobre el papel líneas horizontales onduladas. ¿Qué querían hacer? Debí rendirme a la evidencia: escribían, o más exactamente, buscaban hacer de su lápiz el mismo uso que yo, el único que entonces pudiesen concebir, puesto que yo no había aún intentado distraerlos con mis dibujos. Para la mayoría, el esfuerzo se detenía allí; pero el jefe de la banda veía más lejos. Sólo él había comprendido la función de la escritura."

Hagamos aquí una primera pausa. Entre muchos otros, este fragmento se sobreimprime a un pasaje de la tesis sobre los nambikwara. Ya allí estaba relatado el incidente y no es inútil referirse a él. En particular se destacan tres puntos omitidos en *Tristes tropiques*. No carecen de interés.

1. El pequeño grupo nambikwara [20] dispone, sin embargo, de una palabra para designar el acto de escribir, en todo caso de una palabra que puede funcionar con ese fin. No hay sorpresa lingüística ante la irrupción supuesta de un poder nuevo. Ese detalle, omitido en *Tristes tropiques*, estaba señalado en la tesis (p. 40 n. 1):

"Los nambikwara del grupo (a) ignoran completamente el dibujo, si se exceptúa algunos rasgos geométricos sobre calabazas. Durante varios días, no supieron qué hacer con el papel y con los lápices que les habíamos distribuido. Poco después los vimos muy atareados trazando líneas onduladas. Imitaban en esto el único uso que nos veían hacer de nuestros blocks de notas, es decir escribir, pero sin comprender la finalidad ni el alcance de ello. Además denominaron al acto de escribir: iekariukedjutu, es decir: 'hacer rayas'..."

Es evidente que una traducción literal de las palabras que quieren decir "escribir" en las lenguas de los pueblos con escritura reduciría también esa palabra a una significación gestual bastante pobre. Es un poco como si se dijera que tal lengua no tiene ninguna palabra para

[20] Sólo se trata de un pequeño subgrupo al que el etnólogo sigue únicamente durante su período nómade. También posee una vida sedentaria. Se puede leer en la introducción de la tesis: "Resulta superfluo subrayar que aquí no se encontrará un estudio exhaustivo de la vida y de la sociedad nambikwara. No hemos compartido la existencia de los indígenas sino durante el período nómade, y esto sólo bastaría para limitar el alcance de nuestra encuesta. Un viaje emprendido durante el período sedentario aportaría indudablemente informaciones fundamentales y permitiría rectificar la perspectiva de conjunto. Esperamos poder emprenderlo algún día" (p. 3). Esta limitación, que parece haber sido definitiva, ¿no es particularmente significativa en cuanto a la cuestión de la escritura, que es bien sabido está ligada, más íntimamente que otras y de manera esencial, al fenómeno de la sedentariedad?

designar la escritura —y que, por tanto, quienes la practican no saben escribir— so pretexto de que ellos se sirven de una palabra que quiere decir "raspar", "grabar", "rascar", "arañar", "tallar", "trazar", "imprimir", etc. Como si "escribir", en su núcleo metafórico, quisiese decir otra cosa. ¿Acaso el etnocentrismo no se traiciona siempre por la precipitación con que se satisface ante ciertas traducciones o ciertos equivalentes domésticos? Decir que un pueblo no sabe escribir porque se puede traducir por "hacer rayas" la palabra de que se sirve para designar el acto de inscribir, ¿no es como si se le rehusara el "habla" al traducir la palabra equivalente por "gritar", "cantar", "soplar", hasta "tartajear"? Por simple analogía dentro de los mecanismos de asimilación/exclusión/etnocéntrica, recordemos con Renan que "en las lenguas más antiguas, las palabras que sirven para designar a los pueblos extranjeros se extraen de dos fuentes: o de verbos que significan *tartajear, balbucear*, o de palabras que significan *mudo*".[21] ¿Y habrá que concluir que los chinos son un pueblo sin escritura so pretexto de que la palabra *wen* designa muchas otras cosas aparte de la escritura en sentido estricto? Como efectivamente lo nota J. Gernet:

"La palabra *wen* significa conjunto de rasgos, carácter simple de escritura. Se aplica a las vetas de las piedras y de la madera, a las constelaciones, representadas por rasgos que ligan a las estrellas, a las huellas de patas de aves y de cuadrúpedos en el suelo (la tradición china quiere que la observación de esas huellas haya sugerido la invención de la escritura), a los tatuajes o aun, por ejemplo, a los dibujos que adornan los caparazones de la tortuga. ('La tortuga es sabia, dice un texto antiguo —vale decir está dotada de poderes mágico-religiosos— pues lleva dibujos sobre su lomo'.) El término *wen* ha designado, por extensión, a la literatura y al refinamiento de las costumbres. Tiene por antónimos a las palabras *wu* (guerrero, militar) y *zhi* (materia bruta todavía sin pulimento ni adorno)."[22]

2. A esa operación que consiste en "hacer rayas" y que así es acogida en el dialecto de ese subgrupo, Lévi-Strauss le reconoce una significación exclusivamente "estética": "Denominaron además al acto de escribir: iekariukedjutu, es decir 'hacer rayas', cosa que presentaba para ellos un interés estético". Uno se pregunta cuál puede ser el alcance de tal conclusión y lo que aquí puede significar la especificidad de la categoría estética. Lévi-Strauss no sólo parece presumir

[21] *De l'origine du langage, Oeuvres complètes*, t. VIII, p. 90. La continuación del texto, que aquí no podemos citar, es muy instructiva para quien se interese por el origen y por el funcionamiento de la palabra "bárbaro" y de otras palabras próximas.

[22] *La Chine, aspects et fonctions psychologiques de l'écriture*, EP., p. 33.

que se puede aislar el valor estético (cosa que, como es sabido, resulta muy problemática, y los etnólogos mejor que otros nos han puesto en guardia contra esa abstracción), sino que también supone que en la escritura "propiamente dicha", a la que no tendrían acceso los nambikwara, la cualidad estética es extrínseca. Solamente señalemos ese problema. Además, aun cuando no se quisiera dudar del sentido de tal conclusión, puede uno inquietarse por las vías que conducen a ella. El etnólogo ha llegado allí a partir de una frase anotada dentro de *otro* subgrupo: "Kihikagnere mũʔiene", traducido por "hacer rayas, es lindo". Concluir desde esta proposición así traducida y destacada dentro de otro grupo (b1), que hacer rayas presentaba para el grupo (a1) un "interés estético", lo que sobreentiende *solamente* estético, plantea por cierto problemas de lógica que una vez más nos contentamos con señalar.

3. Cuando en *Tristes tropiques* Lévi-Strauss observa que "los nambikwara no saben escribir ... no dibujan, con excepción de algunos punteados y zigzags sobre sus calabazas", puesto que munidos de los instrumentos por él proporcionados, no trazan más que "líneas horizontales onduladas" y que "para la mayoría el esfuerzo se detenía allí", esas anotaciones son breves. No sólo no se las encuentra en la tesis, sino que ésta pone en evidencia, ochenta páginas más adelante (p. 123), los resultados a que han llegado muy pronto ciertos nambikwaras y que Lévi-Strauss presenta como una "innovación cultural inspirada por nuestros propios dibujos". Ahora bien, no se trata sólo de dibujos representativos (cf. figura 19, p. 123), que muestran a un hombre o a un mono, sino de esquemas que describen, explican, escriben una genealogía y una estructura social. Y este es un fenómeno decisivo. Se sabe ahora, a partir de informaciones ciertas y masivas, que la génesis de la escritura (en el sentido corriente) ha estado ligada casi en todas partes y en la mayoría de los casos a la inquietud genealógica. Se cita frecuentemente la memoria y la tradición oral de las generaciones, que a veces se remonta muy lejos entre los pueblos llamados "sin escritura". Lévi-Strauss mismo lo hace en las *Entrevistas* ... (p. 22):

"Bien sé que los pueblos que llamamos primitivos tienen a menudo capacidades de memoria completamente pasmosas, y se nos habla de esas poblaciones polinesias capaces de recitar sin vacilación genealogías que abarcan decenas de generaciones pero asimismo esto tiene, manifiestamente, límites".

Ahora bien, es este límite el que se franquea un poco por todas partes cuando aparece la escritura —en sentido corriente—, cuya función consiste aquí en conservar y dar una objetivación suplementaria, de otro orden, a una clasificación genealógica, con todo lo que esto pueda implicar. De modo que un pueblo que accede al dibujo genealógico accede también a la escritura en el sentido corriente, comprende su función y va mucho más lejos de lo que deja entender *Tristes tropiques* ("el esfuerzo se detenía allí"). Aquí se pasa de la archi-escritura a la escritura en el sentido corriente. Ese paso, cuya dificultad no queremos subestimar, no es un paso del habla a la escritura, se opera en el interior de la escritura en general. La relación genealógica y la clasificación social son el punto de sutura de la archi-escritura, condición de la lengua (llamada oral), y de la escritura en el sentido común.

"Pero el jefe de la banda veía más lejos..." De ese jefe de banda, la tesis nos dice que es "notablemente inteligente, consciente de sus responsabilidades, activo, emprendedor e ingenioso". "Es un hombre de alrededor de treinta y cinco años, casado con tres mujeres." "...Su actitud frente a la escritura es muy reveladora. Ha comprendido inmediatamente su papel de signo, y la superioridad social que confiere". Lévi-Strauss prosigue entonces por medio de un relato que se reproduce poco más o menos con los mismos términos en *Tristes tropiques*, donde ahora lo leemos.

"Sólo él había comprendido la función de la escritura. Por eso me ha reclamado un block de notas y estamos equipados similarmente cuando trabajamos juntos. No me comunica verbalmente las informaciones que le pido, sino que traza sobre su papel líneas sinuosas y me las presenta, como si yo debiera leer su respuesta. El mismo se engaña a medias con su comedia; cada vez que su mano acaba una línea, la examina ansiosamente, como si la significación debiese brotar de ella, y la desilusión se pinta en su rostro. Pero no se resigna; y está tácitamente entendido entre nosotros que su manuscrito posee un sentido que finjo descifrar; el comentario verbal sigue casi inmediatamente, y me dispensa de reclamar las aclaraciones necesarias."

La continuación corresponde a un pasaje que se encuentra, en la tesis, separado de éste por más de cuarenta páginas (p. 89) y concierne a la función del mando, hecho significativo sobre el que volveremos.

"Ahora bien, apenas hubo congregado a toda su gente sacó de una banasta un papel cubierto de líneas retorcidas que fingió leer y en el que buscaba, con una afectada vacilación, la lista de los objetos que yo debía dar a

cambio de los regalos ofrecidos: a éste un arco y flechas, ¡un sable de combate! a otro, ¡perlas para sus collares!... Esta comedia se prolongó durante dos horas. ¿Qué esperaba? Quizá, engañarse a sí mismo; pero más bien sorprender a sus compañeros, persuadirlos que las mercaderías pasaban por su intermediación, que él había obtenido la alianza del blanco y que participaba de sus secretos. Teníamos prisa por partir, evidentemente el momento más temible era aquel en que todas las maravillas que yo había traído estuvieran reunidas en otras manos. Por eso no intenté profundizar el incidente y nos pusimos en camino, siempre guiados por los indios."

La historia es muy hermosa. Efectivamente, es tentador leerla como una parábola en la que cada elemento, cada semantema remite a una función reconocida de la escritura: la jerarquización, la función económica de la mediación y de la capitalización, la participación en un secreto casi religioso, todo eso, que se verifica en todo fenómeno de escritura, lo vemos aquí reunido, concentrado, organizado dentro de la estructura de un acontecimiento ejemplar o de una secuencia muy breve de hechos y gestos. Toda la complejidad orgánica de la escritura se recoge aquí en el foco de una parábola.

B. *La rememoración de la escena.* Pasemos ahora a la lección de la lección. Es más larga que la relación del incidente, ocupa tres páginas muy compactas y el texto de las *Entrevistas*..., que reproduce lo esencial de ella, es sensiblemente más breve. Es entonces en la tesis donde el incidente está referido sin comentario teórico, y en las confesiones del etnólogo donde la teoría está más abundantemente desarrollada.

Sigamos el hilo de la demostración a través de la evocación de hechos históricos aparentemente incontestables. La separación entre la certidumbre fáctica y su repetición interpretativa es lo que ante todo nos interesará. La separación mayor aparecerá en principio, pero no solamente, entre el hecho muy menudo del "incidente extraordinario" y la filosofía general de la escritura. En efecto, el núcleo del incidente soporta un enorme edificio teórico.

Tras el "incidente extraordinario", la situación del etnólogo permanece precaria. Algunas palabras dominan su descripción: "estadía abortada", "mistificación", "clima irritante", el etnólogo se siente "repentinamente solo en el monte, habiendo perdido [su] dirección"; "desesperado", "desmoralizado", no tiene "más armas" en una "zona hostil" y agita "sombríos pensamientos". Luego la amenaza se apacigua, la hostilidad se borra. Es de noche, el incidente está concluido, los canjes han tenido lugar: es tiempo de reflexionar sobre la historia, es el momento de la vigilia la rememoración. "Aun atormentado

por ese incidente ridículo, dormí mal y engañé al insomnio rememorando la escena de los canjes."

Se destacan enseguida dos significaciones en el incidente mismo.

1. La aparición de la escritura es *instantánea*. No está preparada. Tal salto probaría que la posibilidad de la escritura no habita el habla, sino el afuera del habla. "La escritura, pues, había hecho su aparición entre los nambikwara pero no al término de un aprendizaje laborioso, como se habría podido imaginar." ¿A partir de qué llega Lévi-Sstrauss a ese epigenetismo tan indispensable tan pronto se quiere salvaguardar la exterioridad de la escritura al habla? ¿Del incidente? Pero la escena no era la escena del *origen*, sino sólo la de la *imitación* de la escritura. Aunque se tratara de la escritura, lo que posee el carácter de lo repentino no es aquí el paso a la escritura, la invención de la escritura, sino la importación de una escritura ya constituida. Es un préstamo y un préstamo artificial. Como lo dice el propio Lévi-Strauss, "su símbolo había sido tomado en préstamo, mientras que su realidad permanecía extranjera". Se sabe además que ese carácter de repentinidad pertenece a todos los fenómenos de difusión, o de transmisión de la escritura. Nunca ha podido calificar la aparición de la escritura, que por el contrario ha sido laboriosa, progresiva, diferenciada en sus etapas. Y la rapidez del préstamo, cuando ocurre, supone la presencia previa de estructuras que lo hacen posible.

2. La segunda significación que Lévi-Strauss cree poder leer sobre el texto mismo de la escena está ligada a la primera. Ya que han aprendido sin comprender, ya que el jefe ha hecho un uso eficaz de la escritura sin conocer ni su funcionamiento ni el contenido por ella significado, la finalidad de la escritura es política y no teórica, "*sociológica más bien que intelectual*". Esto abre y cubre todo el espacio en el que ahora Lévi-Strauss va a pensar la escritura.

> "Su símbolo había sido tomado en préstamo, mientras que su realidad permanecía extranjera. Y esto con vistas a un fin sociológico más bien que intelectual. No se trataba de conocer, de retener o de comprender, sino de acrecentar el prestigio y la autoridad de un individuo —o de una función— a expensas del prójimo. Un indígena todavía en la edad de piedra había adivinado que el gran medio de comprender, a falta de comprenderlo, podía servir al menos para otros fines."

Distinguiendo así el "fin sociológico" y el "fin intelectual", atribuyendo aquél y no éste a la escritura, se da crédito a una diferencia muy problemática entre la relación intersubjetiva y el saber. Si es

verdad, como efectivamente lo creemos, que la escritura no se piensa fuera del horizonte de la violencia intersubjetiva, ¿hay algo, así fuese la ciencia, que le escape radicalmente? ¿Hay un conocimiento y sobre todo un lenguaje, científico o no, que se pudiera llamar a la vez extraño a la escritura y a la violencia? Si se responde negativamente, como hacemos nosotros, el uso de esos conceptos para discernir el carácter específico de la escritura no es pertinente. De modo que todos los ejemplos [23] por cuyo intermedio Lévi-Strauss ilustra enseguida esa proposición son indudablemente auténticos y convincentes, pero en demasía. La conclusión que sostienen desborda con amplitud el campo de lo que aquí se llama "escritura" (es decir la escritura en sentido común). Cubre también el campo del habla no escrita. Esto quiere decir que si hay que vincular la violencia a la escritura, la escritura aparece mucho antes que la escritura en sentido estricto: ya en la diferencia o archi-escritura que abre el habla misma.

Sugiriendo así, como más tarde lo confirmará, que la función esencial de la escritura es favorecer la potencia esclavizante más bien que la ciencia "desinteresada", según la distinción a la que parece atenerse, Lévi-Strauss puede ahora, en una segunda instancia de la meditación, neutralizar la frontera entre los pueblos sin escritura y los pueblos con escritura: no en cuanto a la disposición de la escritura sino en cuanto a lo que se ha creído poder deducir de ello, en cuanto a su historicidad o su no-historicidad. Neutralización muy valiosa: autoriza los temas a) de la relatividad esencial e irreductible en la percepción del movimiento histórico (cf. "Raza e historia"), b) de las diferencias entre lo "caliente" y lo "frío" en la "temperatura histórica" de las sociedades (*Entrevistas*... p. 43 y *passim*), c) de las relaciones entre etnología e historia. [24]

[23] "Después de todo, durante milenios e inclusive hoy en una gran parte del mundo, la escritura existe como institución dentro de sociedades cuyos miembros, en inmensa mayoría, no poseen su manejo. Las aldeas donde he residido en las colinas de Chittagong en el Pakistán oriental, están pobladas por analfabetos; no obstante, cada una tiene su escriba, que cumple su función junto a los individuos y la colectividad. Todos conocen la escritura y la utilizan cuando tienen necesidad, pero desde afuera y como un mediador extraño con el cual se comunican por métodos orales. Ahora bien, el escriba es muy raras veces un funcionario o un empleado del grupo: su ciencia se acompaña de potencia, tanto y de tal modo que el mismo individuo reúne a menudo las funciones de escriba y de usurero; no sólo porque sea necesario leer y escribir para ejercer su oficio, sino porque de ese modo, bajo un doble aspecto, es quien *tiene influencia* sobre los otros."

[24] "Historia y etnología" (R. M. M., 1949 y *Antropología estructural*): "La etnología se interesa, sobre todo, por lo que no está escrito, no tanto porque

Se trata entonces, confiando en la presunta diferencia entre la ciencia y la potencia, de mostrar que la escritura no ofrece ninguna pertinencia en la apreciación de los ritmos y de los tipos históricos: la época de la creación masiva de las estructuras sociales, económicas, técnicas, políticas, etc., en las que aún vivimos —el neolítico— no conocía la escritura.[25] ¿Qué decir a esto?

En el texto que sigue, vamos a aislar tres proposiciones contra las que podría plantearse una refutación que no plantearemos tratando de ir más rápidamente al término de la demostración que interesa a Lévi-Strauss e instalar allí el debate.

Primera proposición

"Tras haber eliminado todos los criterios propuestos para distinguir la barbarie de la civilización, se preferiría retener por lo menos éste: pueblos con o sin escritura, capaces unos de acumular las adquisiciones antiguas y que progresan cada vez más rápido hacia la meta que se han asignado, mientras los otros, impotentes para retener el pasado más allá de esa franja que la memoria individual basta para fijar, quedarían prisioneros de una historia fluctuante a la que siempre faltaría un origen y la conciencia duradera de un proyecto. No obstante, nada de lo que sabemos de la escritura y de su papel en la evolución justifica tal concepción."

Esta proposición no tiene sentido más que según dos condiciones:

1. Que no se tenga en cuenta ni la idea ni el proyecto de la ciencia, es decir, la idea de verdad como transmisibilidad definitiva por derecho; efectivamente, ésta no tiene posibilidad histórica más que con la escritura. Ante los análisis husserlianos (*Crisis y El origen de la geometría*), que nos recuerdan esa evidencia, las palabras de Lévi-Strauss sólo pueden sostenerse rehusando toda especificidad al proyecto científico y al valor de verdad en general. Esta última proposición no carecería de fuerza, pero no puede hacer valer esa fuerza y su co-

los pueblos que estudia sean incapaces de escribir, como porque aquello por lo que se interesa es diferente a todo lo que habitualmente los hombres piensan en fijar sobre la piedra o el papel."

[25] En "Un vasito de ron", recordando que "en el neolítico, el hombre ya ha llevado a cabo la mayoría de las invenciones indispensables para garantizar su seguridad. Se ha visto por qué se puede excluir a la escritura de ellas", Lévi-Strauss anota que el hombre de entonces, por cierto, no era "más libre que hoy". "Pero su sola humanidad hacia un esclavo de él. Como su autoridad sobre la naturaleza seguía siendo muy reducida, se hallaba protegido y en cierta medida liberado por la almohada amortiguadora de sus sueños." Cf. también el tema de la "paradoja neolítica" en *El pensamiento salvaje* (p. 22).

herencia sino renunciando a su vez a hacerse pasar por un discurso científico. Esquema bien conocido. De *hecho*, es lo que aquí parece ocurrir.

2. Que el neolítico, al que efectivamente se puede atribuir la creación de las estructuras profundas en las que aún vivimos, no haya conocido algo como la escritura. Es aquí donde el concepto de escritura, tal como lo utiliza un etnólogo moderno, parece singularmente estrecho. Hoy la etnología nos ofrece informaciones masivas sobre escrituras que han precedido al alfabeto, otros sistemas de escritura fonética o sistemas muy próximos a fonetizarse. El carácter masivo de esa información nos dispensa de insistir.

Segunda proposición. Suponiendo que todo ha sido adquirido antes de la escritura, Lévi-Strauss no tiene más que agregar:

> "Inversamente, desde la invención de la escritura hasta el nacimiento de la ciencia moderna, el mundo occidental ha vivido unos 5.000 años durante los cuales sus conocimientos han *fluctuado* más que haberse *acrecentado*." (La bastardilla es nuestra).

La afirmación podría sorprender, pero nos cuidaremos bien de ello. No creemos que ella sea *falsa*. Pero tampoco que sea *verdadera*. Antes bien, respondería para las necesidades de la causa a una pregunta que no tiene ningún sentido.[26] La noción de cantidad de conocimiento, ¿no es sospechosa? ¿Qué es una cantidad de conocimiento? ¿Cómo se modifica? Sin hablar siquiera de las ciencias del orden o de la cualidad, uno puede preguntarse qué significa la cantidad de las ciencias de la pura cantidad. ¿Cómo evaluarla en cantidad? No se puede responder a tales preguntas más que en el estilo de la pura empiricidad. A menos que no se intente respetar las leyes tan complejas de la capitalización del saber, cosa que no se puede hacer más que considerando con más atención la escritura. Se puede decir lo contrario de lo que dice Lévi-Strauss y no sería ni más verdadero ni más falso. Se puede decir que en el curso de tal o cual medio siglo, incluso antes de la "ciencia moderna", y hoy a cada minuto, el acrecentamiento de los conocimientos ha sobrepasado infinitamente lo que éste ha sido durante miles de años. Esto respecto del acrecentamiento.

[26] "El sabio, dice Lévi-Strauss sin embargo, no es el hombre que proporciona las auténticas respuestas, sino aquel que formula las auténticas preguntas" (*Lo crudo y lo cocido*).

En cuanto a la noción de fluctuación, se propone a sí misma como perfectamente empírica. De cualquier modo, nunca podrán sostenerse proposiciones de esencia sobre una escala.

Tercera proposición. Es la más desconcertante en los encadenamientos de ese párrafo. Supongamos que el advenimiento de la escritura desde hace tres a cuatro mil años no haya aportado nada decisivo al dominio del conocimiento. Lévi-Strauss concede, sin embargo, que ya no sucede lo mismo desde hace dos siglos. Según la escala que era empero la suya, mal se ve lo que justifica ese corte. Sin embargo, él lo realiza: "Indudablemente se concebiría mal la expansión científica de los siglos XIX y XX sin la escritura. Pero esa condición necesaria no es por cierto suficiente para explicarla."

No sólo se sorprende uno por el corte, también se pregunta qué objeción parece rechazar aquí Lévi-Strauss. Nadie ha podido nunca pensar que la escritura —la *notación* escrita, porque de ella se trata aquí— era la condición suficiente de la ciencia; y que bastaba con saber escribir para ser sabio. Muchas lecturas bastarían para quitarnos, si la tuviésemos, tal ilusión. Pero reconocer que la escritura es la "condición necesaria" de la ciencia, que no hay ciencia sin escritura, he ahí lo que importa y Lévi-Strauss lo reconoce. Y como es difícil, con todo rigor, hacer comenzar la ciencia en el siglo XIX, es toda su argumentación la que, en cambio, se viene abajo o se halla afectada por un gravoso índice de aproximación empírica.

Ello en verdad se debe —y esa es la razón por la cual pasamos rápidamente sobre esta argumentación— a que Lévi-Strauss quiere abandonar ese terreno, explicar muy pronto por qué el problema de la ciencia no es el buen acceso al origen y a la función de la escritura: "Si se quiere poner en correlación la aparición de la escritura con ciertos rasgos característicos de la civilización, hay que buscar en otra dirección." Es preciso más bien demostrar que, según la disociación que nos había dejado perplejos, el origen de la escritura respondía a una necesidad más "sociológica" que "intelectual". La página que sigue, entonces, debe hacer aparecer no sólo esa necesidad sociológica —lo cual sería un pobre truismo y que bastante poco tendría que ver con la especificidad sociológica de la escritura—, sino también que esa necesidad social es la de la "dominación", de la "explotación", de la "esclavización" y de la "perfidia".

Para leer adecuadamente esa página es preciso diferenciarla en sus estratos. El autor presenta lo que llama su "hipótesis": "Si mi hipótesis es exacta, será necesario admitir que la función primaria de la

comunicación escrita consiste en facilitar [27] la esclavización." En un primer nivel, esa hipótesis queda confirmada tan rápidamente que apenas merece su nombre. Estos hechos son bien conocidos. Desde hace mucho se sabe que el poder de la escritura en manos de un pequeño número, de una casta o de una clase, siempre ha sido contemporáneo de la jerarquización, diremos nosotros de la diferencia política: a la vez distinción de los grupos, de las clases y de los niveles del poder económico-técnico-político, y delegación de la autoridad, potencia diferida, abandonada a un órgano de capitalización. Ese fenómeno se produce a partir del umbral de la sedentarización, con la constitución de stocks en el origen de las sociedades agrícolas. Aquí las cosas son tan evidentes [28] que se podría enriquecer hasta el infinito la ilustración empírica que esboza Lévi-Strauss. Toda esa estructura aparece desde que una sociedad comienza a vivir como sociedad, es decir desde el origen de la vida en general, cuando, en niveles muy heterogéneos de organización y complejidad, es posible *diferir* la *presencia*, vale decir el *gasto* o el consumo, y organizar la producción, vale decir la *reserva* en general. Esto se produce mucho antes de la aparición de la escritura en el sentido estricto, pero es verdad, y no puede desestimárselo, que la aparición de ciertos sistemas de escritura, hace tres o cuatro mil años, resulta un extraordinario salto en la historia de la vida. Tanto más extraordinario cuanto que un acrecentamiento prodigioso del poder de diferencia no ha sido acompañado, al menos durante estos pocos milenios, por ninguna transformación notable del organismo. Es justamente lo propio del poder de diferencia modificar cada vez menos la vida a medida que se extiende. Si se volviera *infinito* —lo que su esencia excluye *a priori*— la vida misma sería restituida a una impasible, intangible y eterna presencia: la diferencia infinita, Dios o la muerte.

Esto nos conduce a un segundo nivel de lectura. Que hará aparecer a la vez la intención última de Lévi-Strauss, aquello hacia lo cual la demostración orienta las evidencias fácticas, y la ideología política que bajo el título de la hipótesis marxista se articula como el ejemplo más hermoso de lo que hemos llamado "metafísica de la presencia".

[27] "Facilitar", "favorecer", "reforzar", tales son las palabras elegidas para describir la operación de la escritura. ¿No es inhibirse de toda determinación esencial, principal, rigurosa?

[28] Cf., p. ej., Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*. Cf. también *L'écriture et la psychologie des peuples*.

Más arriba, el carácter empírico de los análisis concernientes al rango de la ciencia y la acumulación de los conocimientos quitaba todo rigor a cada una de las proposiciones adelantadas y permitía reconsiderarlas con igual pertinencia como verdaderas o falsas. Lo que parecía dudoso era la pertinencia de la pregunta. Aquí se reproduce la situación. Lo que va a llamarse *esclavización* puede también llamarse legítimamente *liberación*. Y es en el momento en que esa oscilación queda *detenida* sobre la significación de esclavización cuando el discurso se paraliza en una ideología determinada y que juzgaríamos inquietante si tal fuera aquí nuestra preocupación primordial.

En ese texto Lévi-Strauss no hace ninguna diferencia entre jerarquización y dominación, entre autoridad política y explotación. La nota que domina esas reflexiones es de un anarquismo que confunde deliberadamente la ley y la opresión. La idea de ley y de derecho positivo, que es difícil de pensar en su formalidad, en esa generalidad que se considera nadie ignora, antes de la posibilidad de la escritura, es determinada como coacción y esclavización por Lévi-Strauss. El poder político no puede ser sino el detentador de una potencia injusta. Tesis clásica y coherente, pero adelantada aquí como automática, sin que el menor diálogo crítico se entable con los que sostienen la otra tesis, según la cual la generalidad de la ley es por el contrario la condición de la libertad dentro de la ciudad. Por ejemplo, ningún diálogo con Rousseau, que indudablemente se hubiera estremecido al ver que se le adscribe un discípulo que define así la ley.

"Si la escritura no ha bastado para consolidar los conocimientos, quizá era indispensable para afirmar las dominaciones. Miremos más cerca nuestro: la acción sistemática de los Estados europeos en favor de la instrucción obligatoria, que se desarrolla en el curso del siglo XIX, corre pareja con la extensión del servicio militar y la proletarización. La lucha contra el analfabetismo se confunde así con el refuerzo del control sobre los ciudadanos por parte del Poder. Porque es preciso que todos sepan leer para que este último pueda decir: se considera que nadie ignora la ley." [29]

Es preciso ser prudentes para apreciar estas graves declaraciones. Sobre todo, es preciso evitar invertirlas y adoptar su antípoda. En una estructura histórica dada —y por ejemplo en la época de que habla Lévi-Strauss— es indiscutible que el progreso de la legalidad formal, la lucha contra el analfabetismo, etc., han podido funcionar

[29] Se encuentran numerosas proposiciones de este tipo en Valéry.

con una fuerza mistificadora y un instrumento que consolida el poder de una clase o de un Estado cuya significación formal-universal estaba confiscada por una fuerza empírica particular. Incluso esa necesidad quizá sea esencial e insuperable. Pero basarse en ella para definir la ley y el Estado de manera simple y unívoca, condenarlos desde un punto de vista ético, y con ellos a la extensión de la escritura, del servicio militar obligatorio y de la proletarización, a la generalidad de la obligación política y al "se considera que nadie ignora la ley", es una consecuencia que no se deduce rigurosamente de esas premisas. Si empero se la deduce, como es aquí el caso, hay que concluir enseguida que la no-explotación, la libertad, etc., "corren parejas" (para utilizar ese concepto tan equívoco) con el analfabetismo y el carácter no obligatorio del servicio militar, de la instrucción pública o de la ley en general. ¿Es útil insistir?

Cuidémonos bien de oponer a Lévi-Strauss el sistema de los argumentos clásicos, o de oponerlo a sí mismo (en efecto, en la página precedente él había vinculado la violencia de la escritura al hecho que ésta estaba reservada a una minoría, confiscada por escribas al servicio de una casta. Ahora es a la alfabetización total que se asigna la violencia esclavizante). La incoherencia no es sino aparente: la universalidad siempre es acaparada, como fuerza empírica, por una fuerza empírica determinada, tal es la única afirmación que atraviesa esas dos proposiciones.

Para abordar ese problema, ¿debe preguntarse cuál puede ser el sentido de una esclavización a una ley de forma universal? Podría hacérselo, pero es mejor abandonar esa vía clásica: sin duda, nos conduciría bastante pronto a mostrar que el acceso a la escritura es la constitución de un sujeto libre dentro del movimiento violento de su propia borradura y de su propio encadenamiento. Movimiento impensable dentro de los conceptos de la ética, de la psicología, de la filosofía política y de la metafísica clásicas. Dejemos en suspenso este discurso, todavía no hemos terminado de leer la "Lección" de escritura.

Porque Lévi-Strauss se interna más lejos bajo el signo de esa ideología libertaria, cuyo tinte anticolonialista y antietnocéntrico es bastante particular:

"Del plano nacional la empresa ha pasado al plano internacional, gracias a esa complicidad que se estableció entre jóvenes Estados —confrontados con problemas que fueron los nuestros hace uno o dos siglos— y una sociedad internacional de adinerados, inquieta por la amenaza que representan a su estabilidad las reacciones de pueblos influenciados por la palabra escrita a pensar en fórmulas modificables a voluntad, y a dar asidero a los esfuerzos

edificantes. Accediendo al saber *acumulado* en las bibliotecas, esos pueblos se toman vulnerables a las mentiras que los documentos impresos propagan en proporción aun mayor." (La bastardilla es nuestra.)

Luego de haber tomado las mismas precauciones que hace un instante sobre el aspecto de verdad que puedan comportar tales afirmaciones, parafraseemos ese texto. En nombre de la libertad de los pueblos descolonizados, es una crítica a los jóvenes Estados que se coaligan con los viejos Estados inmediatamente denunciados ("complicidad entre los jóvenes Estados y una sociedad internacional de adinerados"). Crítica a una "empresa": la propagación de la escritura está presentada en los conceptos de una psicología voluntarista, el fenómeno político internacional que ella constituye está descripto en términos de complot deliberada y conscientemente organizado. Crítica al Estado en general y a los jóvenes Estados que difunden la escritura con fines de propaganda, para asegurar la legibilidad y la eficacia de sus panfletos, para guardarse de las "reacciones de pueblos influenciados por la palabra escrita a pensar en fórmulas modificables a voluntad". Lo cual deja entender que las fórmulas orales no son modificables, no más modificables a voluntad que las fórmulas escritas. Esta no es ninguna paradoja. Una vez más, no pretendemos que la escritura no pueda desempeñar y no desempeñe efectivamente ese papel, pero de ahí a atribuirle su especificidad y concluir que el habla está al abrigo de él, hay un abismo que no se debe franquear tan ligeramente. No comentaremos lo que se dice acerca del acceso al "saber amontonado en las bibliotecas" determinado de manera unívoca como vulnerabilidad "a las mentiras que los documentos impresos...", etc. Podría describirse la atmósfera ideológica en la cual respiran *hoy* tales fórmulas. Contentémonos con reconocer allí la herencia del segundo *Discurso* ("Dejando, pues, todos los libros científicos... y meditando sobre las primeras y más simples operaciones del Alma humana ...". "Oh, hombre ... he aquí tu historia, tal como yo he creído leerla, no en los libros de tus semejantes, que son mentirosos, sino en la naturaleza, que jamás miente."), del *Emilio* ("El abuso de los libros mata a la ciencia..." "...tantos libros nos hacen descuidar el libro del mundo..." "...no hay que leer, hay que ver." "Aparto los instrumentos de su mayor miseria, a saber, los libros. La lectura es el flagelo de la infancia." "El niño que lee no piensa", etc.), del *Vicaire savoyard* ("he cerrado todos los libros ..."), de la *Lettre à Cristophe de Beaumont* ("He buscado la verdad en los libros: no he encontrado allí más que la mentira y el error.").

Después de esa meditación nocturna, Lévi-Strauss vuelve al "incidente extraordinario". Y es para hacer su elogio, justificado ahora por la historia, de esos prudentes nambikwara que han tenido el coraje de resistir a la escritura y a la mistificación de su jefe. Elogio de quienes han sabido interrumpir —por un tiempo, ¡ay!— el curso fatal de la evolución y que se han "procurado un respiro". A este respecto y en lo que concierne a la sociedad nambikwara, el etnólogo es decididamente conservador. Como lo anotará unas cien páginas más adelante, "voluntariamente subversivo entre los suyos y en rebelión contra los usos tradicionales, el etnógrafo aparece respetuoso hasta el conservadurismo en el momento en que la sociedad considerada resulta ser diferente de la suya".

Dos motivos en las líneas de conclusión: por una parte, igual que en Rousseau, el tema de una degradación necesaria, o más bien fatal, como forma misma del progreso; por otra parte, la nostalgia de lo que precede a esa degradación, el impulso afectivo por los islotes de resistencia, las pequeñas comunidades que se han mantenido provisoriamente al abrigo de la corrupción (cf. a este propósito las *Entrevistas . . .*, p. 38), corrupción vinculada como en Rousseau a la escritura y a la dislocación del pueblo unánime y reunido en la presencia consigo de su habla. Volveremos sobre esto. Leamos:

"Sin duda, los dados están arrojados [se trata de la evolución fatal a que son ya arrastrados los pueblos que hasta aquí estaban a cubierto de la escritura: comprobación más fatalista que determinista. La concatenación histórica está pensada bajo el concepto de juego y de azar. Habría que estudiar la metáfora tan frecuente del jugador en los textos de Lévi-Strauss]. Pero en *mi* aldea nambikwara, las cabezas duras eran asimismo las más prudentes." (La bastardilla es nuestra.)

Esas cabezas duras, son los resistentes, aquellos a quienes el jefe no ha podido engañar, y que tienen más carácter que sutileza, más corazón y arrogancia tradicional que apertura de espíritu.

"Quienes se emanciparon de su jefe después que hubo intentado jugar la carta de la civilización (a consecuencia de mi visita fue abandonado por la mayoría de los suyos) comprendían confusamente que, concertadas, la escritura y la perfidia penetraban entre ellos. Refugiados en una maleza más lejana, se han procurado un respiro." (El episodio de esta resistencia está contado también en la tesis, p. 89.)

1. Si las palabras tienen un sentido, y si "concertadas, la escritura y la perfidia penetraban entre ellos", debe pensarse que la perfidia

y todos los valores o no-valores asociados estaban ausentes de las sociedades llamadas sin escritura. Para dudarlo no es preciso hacer un largo camino: rodeo empírico por la evocación de los hechos, regresión apriorística o trascendental que hemos seguido como introducción. Recordando en esa introducción que la violencia no ha esperado la aparición de la escritura en sentido estricto, que la escritura ha comenzado desde un principio dentro del lenguaje, concluimos como Lévi-Strauss que la violencia es la escritura. Pero por haber salido de otro camino, esta proposición tiene un sentido radicalmente diferente. Deja de apoyarse en el mito del mito, en el mito de un habla originalmente buena y de una violencia que vendría a precipitarse sobre ella como un accidente fatal. Accidente fatal que no sería otro que la historia misma. No se trata de que, por esta referencia más o menos declarada a la idea de una caída en el mal desde la inocencia del verbo, Lévi-Strauss haga suya esa teología clásica e implícita. Simplemente su discurso etnológico se produce a través de conceptos, esquemas y valores que son sistemática y genealógicamente cómplices de esta teología y de esta metafísica.

Por tanto no haremos aquí el largo rodeo empírico o apriorístico. Nos contentaremos con comparar diferentes momentos en la descripción de la sociedad nambikwara. Si hay que creer a la Lección, los nambikwara no conocían la violencia antes de la escritura; ni siquiera la jerarquización, ya que ésta se asimila muy pronto a la explotación. Ahora bien, en torno a la Lección, es suficiente abrir *Tristes tropiques* y la tesis en cualquier página para que lo contrario estalle con evidencia. Tenemos aquí que vérnoslas no sólo con una sociedad fuertemente jerarquizada, sino con una sociedad cuyas relaciones están marcadas por una violencia espectacular. Tan espectacular como los inocentes y tiernos jugueteos evocados en la apertura de la "Lección" y que estábamos justificados, entonces, en considerar como las premisas calculadas de una demostración orientada.

Entre muchos pasajes análogos que aquí no podemos citar, abramos la tesis en la página 87. Se trata de los nambikwara antes de la escritura, no hace falta decirlo:

"Y el jefe debe desplegar un talento continuo, que tiene más de política electoral que de ejercicio del poder, para mantener su grupo y, si es posible, acrecentarlo merced a nuevas adhesiones. La banda nómade representa efectivamente una unidad frágil. Si la autoridad del jefe se torna demasiado exigente, si acapara un número demasiado grande de mujeres, si no es capaz, en los períodos de carestía, de resolver los problemas alimenticios, se crean descontentos, individuos o familias se escinden y van a reunirse en una

banda emparentada cuyos asuntos aparecen mejor conducidos: mejor nutrida gracias al descubrimiento de lugares de caza o de recolección, o más rica por canjes con grupos vecinos, o más pujante tras guerras victoriosas. El jefe se halla entonces a la cabeza de un grupo demasiado restringido, incapaz de hacer frente a las dificultades cotidianas, o cuyas mujeres se exponen a ser raptadas por vecinos más fuertes, y está obligado a renunciar a su mando para juntarse, con sus últimos fieles, a una facción más feliz: la sociedad nambikwara, de este modo, está en un perpetuo devenir; se forman grupos, se deshacen, aumentan y desaparecen. A veces con algunos meses de distancia la composición, el número y la repartición de las bandas se vuelven irreconocibles. Todas esas transformaciones se acompañan de intrigas y conflictos, de ascensos y decadencias, y todo se produce a un ritmo extremadamente rápido."

Se podría citar también todos los capítulos de la tesis intitulados "Guerra y comercio", "Del nacimiento a la muerte". También todo lo que concierne al uso de los venenos, en la tesis y en *Tristes tropiques*; así como hay una guerra de los nombres propios, hay una de los venenos en la que el propio etnógrafo está mezclado:

"Una delegación de cuatro hombres vino a buscarme y, con tono bastante amenazante, me pidió que mezclara veneno (que se me traía al mismo tiempo) en el próximo plato que yo ofrecería a A6; se estimaba indispensable suprimirlo rápidamente, pues, se me dijo, es 'muy malo' (kakore) 'y no vale nada en absoluto' (aidotiene)" (p. 124).

No citaremos más que un pasaje todavía, feliz complemento de una descripción idílica:

"Hemos descripto la tierna camaradería que preside las relaciones entre los sexos, y la armonía general que reina en el seno de los grupos. Pero cuando éstos se alteran, es para dar lugar a las soluciones más extremas: envenenamientos y asesinatos... Ningún grupo sudamericano, en nuestro conocimiento, traduce de modo tan sincero y espontáneo... sentimientos violentos y opuestos, cuya expresión individual parece indisociable de una estilización social que jamás los traiciona" (p. 126. Esta última fórmula, ¿no es aplicable a todo grupo social en general?)

2. Henos aquí llevados nuevamente a Rousseau. El ideal que subtiende en profundidad esta filosofía de la escritura es entonces la imagen de una comunidad inmediatamente presente consigo misma, sin diferencia, comunidad del habla en la que todos los miembros están al alcance de la alocución. Para confirmarlo no nos referiremos ni a *Tristes tropiques* ni a su eco teórico (las *Entrevistas...*), sino a un texto recogido en la *Antropología estructural* y completado en

1958 con alusiones a *Tristes tropiques.* Se define allí a la escritura como a la condición de la *inautenticidad social:*

"... a ese respecto, son las sociedades del hombre moderno quienes más bien deberían definirse por un carácter privativo. Nuestras relaciones con el prójimo ya no están fundadas, sino de modo ocasional y fragmentario, sobre una experiencia global, *esta aprehensión concreta de un sujeto por otro.* En gran parte, resultan de reconstrucciones indirectas, a través de los documentos escritos. Estamos ligados a nuestro pasado, ya no por una tradición oral que implica un *contacto vivido* con personas —cuentistas, sacerdotes, sabios o ancianos—, sino por libros *acumulados* en bibliotecas y a través de los cuales se afana la crítica —con qué dificultades— por reconstituir el rostro de sus autores. Y sobre el plano del presente, comunicamos con la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos por todo tipo de intermediarios —documentos escritos o mecanismos administrativos— que sin duda ensanchan inmensamente nuestros contactos, pero al mismo tiempo les confieren un carácter de *inautenticidad.* Este se ha vuelto la marca misma de las relaciones entre el ciudadano y los Poderes. No pretendemos librarnos a la paradoja, y definir de manera negativa la inmensa revolución introducida por la invención de la escritura. Pero es indispensable darse cuenta que ella ha reiterado a la humanidad algo esencial, al mismo tiempo que le aportaba tantos beneficios". (pp. 329/330). (La bastardilla es nuestra.)

Por consiguiente, la misión del etnólogo comporta una significación ética: señalar sobre el terreno los "niveles de autenticidad". El criterio de la autenticidad, es la relación de "vecindad" en las pequeñas comunidades" donde "todo el mundo conoce a todo el mundo":

"Si se considera con atención los puntos de inserción de la encuesta antropológica, se comprueba, al contrario, que al interesarse cada vez más por el estudio de las sociedades modernas, la antropología se ha dedicado a reconocer y aislar en ellas *niveles de autenticidad.* Lo que permite al etnólogo encontrarse sobre un terreno familiar cuando estudia una aldea, una empresa o una "vecindad" de gran ciudad (como dicen los anglosajones: *neighbourhood*), es que allí todo el mundo conoce a todo el mundo, o casi...". "El porvenir juzgará sin duda que la contribución más importante de la antropología a las ciencias sociales consiste en haber introducido (por otra parte inconscientemente) esa distinción capital entre dos modalidades de existencia social: un género de vida percibido en el origen como tradicional y arcaico, que ante todo es el de las sociedades auténticas; y formas de aparición más reciente, de las que el primer tipo ciertamente no está ausente, pero en donde grupos imperfecta e incompletamente auténticos se hallan organizados en el seno de un sistema más vasto, él mismo marcado de inautenticidad" (pp. 330/331).

La claridad de este texto se basta a sí misma. "El porvenir juzgará sin duda" si efectivamente tal es "la contribución más importante de la antropología a las ciencias sociales". Ese modelo de pequeña comunidad de estructura "cristalina", por entero presente consigo,

reunida dentro de su propia vecindad, indudablemente es rousseauniana.

Tendremos que verificarlo desde muy cerca en más de un texto. Por el momento, y siempre por las mismas razones, volvámonos sobre todo del lado del *Ensayo*. Rousseau muestra en él que la *distancia* social, la dispersión de la vecindad es la condición de la opresión, de lo arbitrario, del vicio. Los gobiernos de opresión hacen todos el mismo gesto: romper la presencia, la co-presencia de los ciudadanos, la unanimidad del "pueblo reunido", crear una situación de dispersión, mantener esparcidos a los sujetos, incapaces de sentirse juntos dentro del espacio de una sola y misma habla, de un solo y mismo canje persuasivo. Ese fenómeno está descripto en el último capítulo del *Ensayo*. La ambigüedad ahora reconocida de esa estructura es tal que en seguida se puede invertir su sentido y mostrar que esa co-presencia es también a veces la de la multitud sumisa a la arenga demagógica. Rousseau no ha dejado de manifestar su propia vigilancia ante tal inversión, con signos que será necesario leer bien. Sin embargo, el *Ensayo* nos pone ante todo en guardia contra las estructuras de la vida social y de la información dentro de la máquina política moderna. Es un elogio de la elocuencia o más bien de la elocución del habla plena, una condena a los signos mudos e impersonales: dinero, panfletos ("carteles"), armas y soldados de uniforme:

"Las lenguas se forman naturalmente según las necesidades de los hombres, cambian y se alteran según las modificaciones de esas necesidades. En los tiempos antiguos, donde la persuasión reemplazaba a la fuerza pública, la elocuencia era necesaria. ¿Para qué serviría en la actualidad, cuando la fuerza pública ha suplido a la persuasión? No hay necesidad de arte ni de figura para decir, *ese es mi deseo*. ¿Qué discursos quedan por dirigir al pueblo reunido? Sermones. ¿Y qué les importa a aquellos que los hacen persuadir al pueblo puesto que no es él quien otorga beneficios? Las lenguas populares se nos han tornado tan perfectamente inútiles como la elocuencia. Las sociedades han adquirido su forma definitiva; los cambios sólo se producen con el cañón y los escudos, y como lo único que hay que decirle al pueblo es: *dad dinero*, se le dice con carteles en las esquinas de las calles o con soldados dentro de las casas. No es necesario reunir a nadie para esto. Por el contrario, la primera máxima de la política moderna es tener a los sujetos bien alejados... Los antiguos se hacían entender fácilmente por el pueblo en la plaza pública; hablaban sin problema todo un día... Supóngase un hombre arengando en francés al pueblo de París reunido en la Place de Vendôme. Gritará a voz en cuello, se escuchará que grita pero no se distinguirá ni una palabra... Si los charlatanes de feria no abundan tanto en Francia como en Italia no es porque en Francia sean menos escuchados sino porque no se los escucha tan bien... Ahora bien, yo afirmo que toda lengua con la cual no es posible hacerse entender por el pueblo reunido es una lengua servil; es imposible que un pue-

blo siga siendo libre y hable esa lengua." (Cap. XX, "Relación de las lenguas con los gobiernos.")

Presencia consigo, proximidad transparente dentro del cara-a-cara de los rostros y del inmediato alcance de la voz, esa determinación de la autenticidad social es clásica; rusoniana pero ya heredera del platonismo, se conecta, recordémoslo, con la protesta anarquista y libertaria contra la Ley, los Poderes y el Estado en general, también con el sueño de los socialismos utópicos del siglo XIX, muy precisamente con el fourierismo. En su laboratorio, o más bien en su taller, el etnólogo dispone también de ese sueño, como de una pieza o de un instrumento entre otros. Sirviendo al mismo deseo obstinado en el cual el etnólogo "siempre pone algo de sí", esa herramienta debe transigir con otros "medios de a bordo". Porque el etnólogo también se quiere freudiano, marxista (de un "marxismo", se recordará, cuyo trabajo crítico no estaría ni en "oposición" ni en "contradicción" con "la crítica budista") e inclusive se dice tentado por el "materialismo vulgar".[30]

La única debilidad del *bricolage* —pero como tal, ¿no es irremediable?— consiste en no poder justificarse completamente en su propio discurso. El ya-allí de los instrumentos y de los conceptos no puede deshacerse o reinventarse. En ese sentido, el paso del deseo al discurso se pierde siempre en el *bricolage*, construye sus palacios con escombros ("El pensamiento mítico... construye sus palacios ideológicos con los escombros de un discurso social antiguo", *El pensamiento salvaje*, p. 42). En el mejor de los casos, el discurso *bricoleur* puede confesarse a sí mismo, confesar en sí mismo su deseo y su derrota, dar a pensar la esencia y la necesidad del ya-allí, reconocer que el discurso más radical, el ingeniero más inventivo y el más sistemático son sorprendidos, engañados por una historia, un lenguaje, etc., un *mundo* (puesto que "mundo" no quiere decir otra cosa) al que deben pedir prestadas sus piezas, aunque sea para destruir la antigua máquina (la *bricole*, por otra parte, parece haber sido en principio máquina de guerra o de caza, construida para destruir. ¿Y quién puede creer en la imagen del apacible *bricoleur*?) La idea del ingeniero que rompe con todo *bricolage* corresponde a la teología creacionista. Sólo semejante teología puede acreditar una diferencia esencial y rigurosa entre el ingeniero y el *bricoleur*. Pero que el ingeniero sea siempre una especie de *bricoleur*, no debe des-

[30] *Sprits*, nov. de 1963, p. 652. Cf. también *Lo crudo y lo cocido*, p. 35.

truir toda crítica al *bricolage*, muy por el contrario. ¿Crítica en qué sentido? Ante todo, si la diferencia entre *bricoleur* e ingeniero es teológica en su fundo, el concepto mismo del *bricolage* implica una caducidad y una finitud accidentales. Ahora bien, es preciso abandonar esa significación tecno-teológica para pensar la originaria pertenencia del deseo al discurso, del discurso a la historia del mundo, y el ya-allí del lenguaje en el que se engaña el deseo. Luego, suponiendo que se conserve, por *bricolage*, la idea de *bricolage*, es necesario saber todavía que no todos los *bricolages* se equivalen. El *bricolage* se critica a sí mismo.

En fin, el valor "de autenticidad social" es uno de los dos polos indispensables dentro de la estructura de la moralidad en general. La ética del habla viva sería perfectamente respetable, por más utópica y atópica que fuera (vale decir desligada del *espaciamiento* y de la diferencia como escritura), sería respetable como el propio respeto si no viviera de un señuelo y del no-respeto de su propia condición de origen, si no soñara dentro del habla la presencia rehusada a la escritura, rehusada por la escritura. La ética del habla es el *señuelo* de la presencia dominada. Como la *bricole*, el señuelo designa ante todo una estratagema de cazador. Es un término de halconería: "trozo de cuero rojo, dice el *Littré*, en forma de ave, que sirve para reclamar al ave de presa cuando se vuelve directamente al puño." Ejemplo: "Su amo lo reclama y grita y se atormenta, le presenta el señuelo y el puño, pero en vano (La Fontaine)."

Reconocer la escritura dentro del habla, vale decir la diferencia y la ausencia de habla, es comenzar a pensar el señuelo. No hay ética sin presencia *del otro* pero también y por consecuencia sin ausencia, disimulo, robo, diferencia, escritura. La archi-escritura es el origen de la moralidad así como de la inmoralidad. Apertura no-ética de la ética. Apertura violenta. Como se ha hecho con el concepto vulgar de escritura, sin duda es necesario suspender rigurosamente la instancia ética de la violencia para repetir la genealogía de la moral.

Unido al menosprecio por la escritura, el elogio del alcance de la voz es entonces común a Rousseau y a Lévi-Strauss. Sin embargo Rousseau desconfía, en textos que ahora debemos leer, también de la ilusión del habla plena y presente, de la ilusión de presencia dentro de un habla que se cree transparente e inocente. Hacia el elogio del silencio es entonces como se relega el mito de la presencia plena arrancada a la diferencia y a la violencia del verbo. Siempre, de una cierta manera, la "fuerza pública" ha comenzado ya a "suplir a la persuasión".

Quizá sea tiempo de releer el *Ensayo sobre el origen de las lenguas.*

CAPITULO SEGUNDO

"ESE PELIGROSO SUPLEMENTO..."

> ¡Cuántas voces se elevarán contra mí! De lejos oigo los clamores de esa famosa cordura que sin cesar nos expulsa fuera de nosotros, que nunca toma en cuenta al presente y, persiguiendo sin descanso un porvenir que huye a medida que se avanza, a fuerza de transportarnos donde no estamos nos transporta donde no estaremos jamás.
>
> *Emilio o acerca de la educación.*

> Todos los papeles que había reunido para suplir mi memoria y guiarme en esta empresa, pasados a otras manos, ya no volverán a las mías.
>
> *Confesiones.*

Lo hemos dejado entender en varias oportunidades: el elogio del habla viva, tal como *preocupa* al discurso de Lévi-Strauss, no es fiel sino a un cierto motivo del pensamiento de Rousseau. Ese motivo transige y se organiza con su contrario: una desconfianza reanimada sin cesar respecto del habla llamada plena. Dentro de la alocución, a la vez se promete y rehúsa la presencia. El habla que Rousseau ha elevado por encima de la escritura, es el habla tal como debería ser o más bien como *habría debido* ser. Y deberemos estar atentos a ese modo, a ese tiempo que nos remite a la presencia dentro de la colocución viva. *De hecho*, Rousseau había experimentado el sustraerse en el habla misma, en el espejismo de su inmediatez. Lo había reconocido y analizado con incomparable agudeza. Estamos desposeídos de la presencia codiciada en el gesto de lenguaje por el que intentamos apoderarnos de ella. No sólo en el juego de la imagen especular que "captura su reflejo y denuncia su presencia" se libra Jean-Jacques a la experiencia del "ladrón robado", admirablemente descripta por Starobinski en *L'œil vivant* (p. 109). Esa experiencia nos asecha desde la primera palabra. El despojamiento especular que a la vez me instituye y me desconstituye es también una ley del lenguaje. Opera como una potencia de muerte en el corazón del habla viva; poder tanto más temible cuanto que abre así como amenaza la posibilidad del habla.

Luego de reconocer en cierto modo, decíamos, esta potencia que al inaugurar el habla disloca al sujeto que ella construye, le impide estar presente en sus signos, trabaja su lenguaje con toda una escritura, Rousseau está sin embargo más apurado por conjurarla que por

asumir su necesidad. Por ello, tendido hacia la reconstitución de la presencia, valoriza y descalifica a la vez la escritura. A la vez: es decir dentro de un movimiento dividido pero coherente. Será preciso intentar no omitir su extraña unidad. Rousseau condena la escritura como destrucción de la presencia y como enfermedad del habla. La rehabilita en la medida en que ella promete la reapropiación de lo que el habla se había dejado desposeer. Pero ¿por quién, si no ya por una escritura más vieja que ella y ya instalada en el lugar?

El primer movimiento de este deseo se formula como una teoría del lenguaje. El otro gobierna la experiencia del escritor. En las *Confesiones*, en el momento en que Jean-Jacques intenta explicar cómo se ha convertido en un escritor, describe el pasaje a la escritura como la restauración, por una cierta ausencia y por un tipo de calculada cancelación, de la presencia decepcionada de sí en el habla. Escribir, entonces, es el único medio de guardar o retomar el habla ya que ésta se rehúsa cuando se da. Entonces se organiza una *economía de los signos*. Por otra parte, ésta será también decepcionante, más próxima aún a la esencia misma y a la necesidad de la decepción. No es posible abstenerse de querer dominar la ausencia y, con todo, siempre debemos soltar la presa. Starobinski describe la ley profunda que rige el espacio en el que Rousseau debe así desplazarse:

> "¿Cómo superará ese malentendido que le impide expresarse según su verdadero valor? ¿Cómo escapar a los riesgos del habla improvisada? ¿A qué otro modo de comunicación recurrir? ¿Por qué otro medio manifestarse? Jean-Jacques elige estar *ausente* y *escribir*. Paradójicamente, se ocultará para mejor mostrarse, y se confiará al habla escrita: "Me gustaría la sociedad como a cualquier otro, si no estuviera seguro de mostrarme no sólo para mi desventaja, sino muy distinto al que soy. La resolución *de escribir y ocultarme* es precisamente la que me convenía. Estando yo presente, nunca se hubiera sabido lo que valía (*Confesiones*). La confesión es singular y merece que se la subraye. Jean-Jacques rompe con los otros, pero para presentarse a ellos en el habla escrita. Redondeará y volverá a redondear sus frases a voluntad, protegido por la soledad." [1]

La economía, notémoslo, quizá se señale en esto: la operación que sustituye al habla por la escritura reemplaza también a la presencia

[1] *La transparence et l'obstacle*, p. 154. Naturalmente, no podemos citar los intérpretes de Rousseau más que para señalar préstamos o circunscribir un debate. Pero se entiende por sí solo que todo lector de Rousseau está guiado hoy por la admirable edición de las *Oeuvres complètes* actualmente en curso en la "Bibliothèque de la Pléiade" y por los trabajos magistrales de Bouchardy, Burgelin, Candaux, Derathé, Fabre, Foucault, Gagnebin, Gouhier, Groethuysen, Guyon, Guyot, Osmont, Poulet, Raymond, Stelling-Michaud y, muy particularmente aquí, de Jean Starobinski.

por el valor; al *soy* o al *estoy presente* así sacrificado se *prefiere* un *lo que* soy o *lo que valgo.* "Estando yo presente, nunca se hubiera sabido lo que valía." Renuncio a mi vida presente, a mi existencia actual y concreta para hacerme reconocer en la idealidad de la verdad y del valor. Esquema bien conocido. Aquí, en mí, está la guerra, por cuyo intermedio quiero elevarme sobre mi vida, aunque conservándola, para gozar del reconocimiento. Y la escritura es por cierto el fenómeno de esa guerra.

Tal sería entonces la lección de la escritura en la existencia de Jean-Jacques. El acto de escribir resultaría esencialmente —y aquí de manera ejemplar— el mayor sacrificio que apunta a la mayor reapropiación simbólica de la presencia. Desde este punto de vista, Rousseau sabía que la muerte no es el simple afuera de la vida. La muerte por la escritura también inaugura la vida. "No comencé a vivir sino cuando me consideraba un hombre muerto" (*Confesiones,* L. VI). Ni bien se lo determina dentro del sistema de esa economía. el sacrificio —el "suicidio literario"— ¿no se disipa en la *apariencia*? ¿Es otra cosa que una reapropiación simbólica? ¿No renuncia al *presente* y a lo *propio* para dominarlos mejor en su sentido, en la forma ideal de la verdad, de la presencia del presente y de la proximidad o de la propiedad de lo propio? Estaríamos obligados a concluir que hay astucia y en la apariencia si efectivamente nos atuviéramos a esos conceptos (sacrificio, gasto, renuncia, símbolo, apariencia, verdad, etc.), que determinan lo que aquí llamamos la economía en términos de verdad y de apariencia y a partir de la oposición presencia/ausencia.

Pero el trabajo de la escritura y la economía de la diferencia no se dejan dominar por esa conceptualidad clásica, por esa ontología o esa epistemología. Al contrario, le proporcionan sus premisas ocultas. La diferencia no *resiste* a la apropiación, no le impone un límite exterior. Ha comenzado por *inaugurar* la alienación y acaba por dejar *inaugurada* la reapropiación. Hasta la muerte. La muerte es el movimiento de la diferencia en cuanto necesariamente finito. Vale decir que la diferencia posibilita la oposición de la presencia y de la ausencia. Sin la posibilidad de la diferencia, el deseo de la presencia como tal no hallaría su respiración. Esto quiere decir al mismo tiempo que ese deseo lleva en sí el destino de su insatisfacción. La diferencia produce lo que prohíbe, vuelve posible eso mismo que vuelve imposible.

Si se reconoce la diferencia como el origen obliterado de la ausencia y de la presencia, formas mayores del desaparecer y del aparecer

del ente, quedaría por saber si el ser, antes de su determinación en ausencia o en presencia ya está implicado dentro del pensamiento de la diferencia. Y si la diferencia como proyecto de dominio del ente debe ser comprendida a partir del sentido del ser, ¿no se puede pensar la inversa? Puesto que el sentido del ser no se ha producido jamás como historia fuera de su determinación como presencia, ¿no ha sido aprehendido desde un principio en la historia de la metafísica como época de la presencia? ¿Es quizá lo que ha querido escribir Nietzsche y lo que resiste a la lectura heideggeriana: la *diferencia* en su movimiento *activo* —lo comprendido, sin agotarlo, en el concepto de diferencia— es lo que no sólo precede a la metafísica sino también desborda el pensamiento del ser? Esta *no* dice *nada más* que la metafísica, inclusive si la excede y la piensa como lo que ella es en su clausura.

1. *Del enceguecimiento al suplemento*

Nos es preciso entonces, a partir de este esquema problemático, pensar conjuntamente la experiencia y la teoría rousseaunianas de la escritura, el acuerdo y la discordancia que, bajo el título de la escritura, relacionan a Jean-Jacques con Rousseau, uniendo y dividiendo su nombre propio. Del lado de la experiencia, un recurso a la literatura como reapropiación de la presencia, es decir, como veremos, de la naturaleza; del lado de la teoría, una requisitoria contra la negatividad de la letra, en la cual es preciso leer la degeneración de la cultura y la disgregación de la comunidad.

Si se prefiere rodearla de toda la constelación de conceptos que forman sistema con ella, la palabra *suplemento* parece aquí dar cuenta de la extraña unidad de esos dos gestos.

En ambos casos, efectivamente, Rousseau considera a la escritura como un medio peligroso, un auxilio amenazador, la respuesta crítica a una situación de miseria. Cuando la naturaleza, como proximidad consigo, llega a ser prohibida o interrumpida, cuando el habla fracasa en la protección de la presencia, la escritura se torna necesaria. Debe *añadirse* urgentemente al verbo. Habíamos reconocido ya, por anticipado, una de las formas de esta *adición*: siendo el habla natural o al menos la expresión natural del pensamiento, la forma de institución o de convención más natural para significar al pensamiento, se le añade la escritura, se le adjunta como una imagen o una representación. En este sentido, no es natural. Hace derivar en la representación y en la imaginación una presencia inmediata del pensamiento

en el habla. Ese recurso no sólo es "extravagante", sino peligroso. Es la adición de una técnica, es una suerte de astucia artificial y artificiosa para hacer presente al habla cuando, en verdad, está ausente. Es una violencia cometida contra el destino natural de la lengua.

"Las lenguas están hechas para ser habladas, la escritura no sirve más que de suplemento al habla... El habla representa al pensamiento por signos convencionales, y la escritura representa del mismo modo al habla. Así, el arte de escribir no es sino una representación mediata del pensamiento."

La escritura es peligrosa desde el momento en que la representación quiere hacerse pasar por la presencia y el signo por la cosa misma. Y existe una necesidad fatal, inscripta en el propio funcionamiento del signo, de que el sustituto haga olvidar su función de vicariato y se haga pasar por la plenitud de un habla cuya carencia y flaqueza, sin embargo, no hace más que *suplir*. Puesto que el concepto de suplemento —que aquí determina el de imagen representativa— abriga en sí dos significaciones cuya cohabitación es tan extraña como necesaria. El suplemento se añade, es un excedente, una plenitud que enriquece otra plenitud, el *colmo* de la presencia. Colma y acumula la presencia. Así es como el arte, la *techne*, la imagen, la representación, la convención, etc., se producen a modo de suplemento de la naturaleza y se enriquecen con toda esa función de acumulación. Esta especie de la suplementaridad determina en cierta manera todas las oposiciones conceptuales en las que inscribe Rousseau la noción de naturaleza en tanto que ella *debería* bastarse a sí misma.

Pero el suplemento suple. No se añade más que para reemplazar. Interviene o se insinúa *en-lugar-de*; si colma, es como se colma un vacío. Si representa y da una imagen, es por la falta anterior de una presencia. Suplente y vicario, el suplemento es un adjunto, una instancia subalterna que *tiene-lugar*. En tanto sustituto, no se añade simplemente a la positividad de una presencia, no produce ningún relieve, su sitio está asegurado en la estructura por la marca de un vacío. En algún lugar algo no puede llenarse *consigo mismo*, no puede realizarse sino dejándose colmar por signo y pro-curación. El signo es siempre el suplemento de la cosa misma.

Esta segunda significación del suplemento no se deja separar de la primera. Ambas operan en los textos de Rousseau, como constantemente deberemos verificar. Pero la inflexión varía de un momento a otro. Cada una de las dos significaciones se cancela a su turno o se esfuma discretamente frente a la otra. Pero su función común se reconoce en esto: se añada o se sustituya, el suplemento es *exterior*,

está fuera de la posibilidad a que se sobreañade, es extraño a lo que, para ser reemplazado por él, debe ser distinto a él. A diferencia del *complemento,* dicen los diccionarios, el suplemento es una "adición *exterior*" (Robert).

Ahora bien, la negatividad del mal tendrá siempre, según Rousseau, la forma de la suplementaridad. El mal es exterior a una naturaleza, a lo que por naturaleza es inocente y bueno. Sobreviene a la naturaleza. Pero siempre lo hace bajo la especie de la suplencia de lo que *debería* no faltarse a sí.

De este modo, la presencia, que siempre es natural, vale decir, en Rousseau más que en cuaquier otro, maternal, *debería* bastarse a sí misma. Su *esencia,* otro nombre de la presencia, se da a leer a través de la rejilla de ese condicional. Como la de la naturaleza, "la solicitud maternal no se suple", dice el *Emilio.* [2] No se *suple,* eso quiere decir que no tiene que ser suplida: basta y se basta; pero también quiere decir que es irreemplazable: lo que en ella se quisiese sustituir no la igualaría, no sería más que un mediocre mal menor. Quiere decir, en fin, que la naturaleza no *se* suple: su suplemento no procede de ella misma, no sólo le es inferior sino distinto.

Y no obstante toda la educación, pieza maestra del pensamiento rousseauniano, será descripta o prescripta como un sistema de suplencia destinado a reconstituir lo más naturalmente posible el edificio de la naturaleza. El primer capítulo del *Emilio* anuncia la función de esta pedagogía. Aunque la solicitud maternal no se suple, "vale más que el niño mame la leche de una nodriza sana y no de una madre consentida, si tuviera que temer algún nuevo mal de la sangre misma de que está formado" (*ibid.*). Por cierto, es la cultura quien debe suplir a una naturaleza deficiente, de una deficiencia que, por definición no puede ser más que un accidente y un desvío de la naturaleza. La cultura aquí se llama hábito: es necesaria e insuficiente puesto que la sustitución de las madres no es considerada "sólo por el lado físico":

[2] Edition Garnier, p. 17. Nuestras referencias no remitirán a las *Oeuvres complètes* (Editions de la Pléiade), sino en los casos en que el texto haya sido publicado en uno de los tres tomos actualmente aparecidos. Las otras obras serán citadas según la Edition Garnier. Del *Ensayo sobre el origen de las lenguas,* que citamos según la Edition Belin (1817), indicaremos, por comodidad, los números de capítulo. [Aquí se ha preferido traducir directamente las citas de Rousseau, conservando las referencias del original francés. En cuanto al *Ensayo,* tomamos en cuenta la edición española, recientemente publicada por Ediciones Caldén (N. del T.)].

"Otras mujeres inclusive animales, podrán darle la leche que ella le rehúsa: la solicitud maternal no se suple. La que nutre al hijo de otra en lugar del suyo es una mala madre: ¿cómo va a ser buena nodriza? Podrá llegar a serlo, pero lentamente; hará falta que el hábito cambie a la naturaleza..." *(ibid.)*.

Aquí los problemas del derecho natural, de las relaciones entre la naturaleza y la sociedad, los conceptos de alienación, de alteridad y de alteración, se adaptan muy espontáneamente al problema pedagógico de la sustitución de las madres y de los hijos:

"De esta misma ventaja resulta un inconveniente que por sí solo debería quitar a toda mujer sensible el coraje de hacer nutrir a su hijo por otra, es el de compartir el derecho de madre o más bien de alienarlo; de ver a su hijo amar a otra mujer tanto o más que a ella..." *(ibid.)*.

Si, premeditando el tema de la escritura, comenzamos por hablar de la sustitución de las madres, es porque, como dice el mismo Rousseau, "Esto está vinculado a más cosas de las que se piensa":

"¡Cuánto insistiría sobre este punto, si fuera menos descorazonante rebatir en vano asuntos útiles! Esto está vinculado a más cosas de las que se piensa. ¿Queréis devolver a cada uno a sus primeros deberes? Comenzad por las madres; os sorprenderéis de los cambios que produciréis. Todo proviene sucesivamente de esa primera depravación: todo el orden moral se altera; lo natural se extingue en todos los corazones..." (p. 18).

La infancia es la primera manifestación de la deficiencia que, en la naturaleza, llama a la suplencia. La pedagogía aclara quizá más crudamente las paradojas del suplemento. ¿Cómo es posible una debilidad natural? ¿Cómo puede pedir la naturaleza fuerzas que ella no proporciona? ¿Cómo es posible un niño en general?

"Lejos de tener fuerzas superfluas, los niños no las tienen ni siquiera suficientes para todo lo que les demanda la naturaleza; hay que dejarles, entonces, el uso de todas aquellas que les da y de las que ellos no podrían abusar. Primera máxima. Hay que ayudarlos y suplir lo que les falta, sea en inteligencia, sea en fuerza, dentro de todo lo relativo a la necesidad física. Segunda máxima" (p. 50).

Toda la organización y todo el tiempo de la educación estarán regulados por este mal necesario: "suplir lo que falta" y reemplazar a la naturaleza. Cosa que hay que hacer lo menos y lo más tarde posible. "Uno de los mejores preceptos de la buena formación es *retardar* todo tanto como fuere posible" (p. 274). "Dejad actuar largo tiempo

a la naturaleza, antes de poneros a actuar *en su lugar*." (p. 102. La bastardilla es nuestra.)

Sin la infancia, ningún suplemento aparecería jamás en la naturaleza. Ahora bien, el suplemento es aquí a la vez la posibilidad de la humanidad y el origen de su perversión. La salvación de la raza humana:

"Se conforma a las plantas mediante el cultivo, y a los hombres por la educación. Si el hombre naciese grande y fuerte, su talla y sus fuerzas serían inútiles hasta que hubiera aprendido a servirse de ellas; le serían perjudiciales, impidiendo a los demás ocuparse de asistirlo; y abandonado a sí mismo, moriría de miseria antes de haber conocido sus necesidades. Nos quejamos de la infancia sin ver que la raza humana hubiera perecido si el hombre no hubiera comenzado por ser niño" (p. 67).

La amenaza de perversión:

"Al mismo tiempo que el Autor de la naturaleza da a los niños el principio activo, toma la precaución de que éste sea poco nocivo, dejándoles poca fuerza para que se libren a él. Pero no bien pueden considerar a las personas que los rodean como instrumentos que depende de ellos hacer actuar, se sirven de ellas para seguir su inclinación y *suplir* su propia debilidad. Es así como se vuelven molestos, tiranos, imperiosos, malos, indómitos; progreso que no proviene de un espíritu natural de dominación, sino que lo provoca en ellos; porque no es preciso una larga experiencia para sentir cuán agradable es actuar por las manos de otro, y no tener necesidad sino de mover la lengua para hacer mover al universo" (p. 48. La bastardilla es nuestra.)

El suplemento, siempre será mover la lengua o actuar por las manos de otro. Aquí está todo reunido: el progreso como posibilidad de perversión, la regresión hacia un mal que no es natural y que se debe al poder de suplencia que nos permite ausentarnos y actuar por procuración, por representación, por las manos ajenas. Por escrito. Esta suplencia tiene siempre la forma del signo. Que el signo, la imagen o el representante se conviertan en fuerzas y hagan "mover al universo", he aquí el escándalo.

Ese escándalo es tal, y tan irreparables resultan a veces sus perjuicios, que el mundo parece girar al revés (y más adelante veremos qué puede significar para Rousseau tal *catástrofe*): entonces la naturaleza se vuelve el suplemento del arte y de la sociedad. Es el momento en que el mal parece incurable: "A falta de saber curarse, que el niño sepa estar enfermo: este arte suple al otro, y a menudo se realiza mejor; es el arte de la naturaleza" (p. 31). También

es el momento en que la naturaleza maternal, dejando de ser amada, como debería serlo, por sí misma y en una inmediata proximidad ("¡Oh, naturaleza! ¡Oh, madre mía! héme aquí bajo tu sola tutela; ¡no hay hombre astuto y pérfido que se interponga entre tú y yo!" (*Confesiones* L. XII), se vuelve el sustituto de otro amor y de otro apego:

"La contemplación de la naturaleza siempre tuvo un atractivo muy grande para su corazón: encontraba allí un suplemento a los apegos de que precisaba; pero hubiera dejado el suplemento por la cosa, de haber podido elegir, y no se redujo a conversar con las plantas sino tras vanos esfuerzos por conversar con seres humanos" (*Dialogues*, p. 794).

Que la botánica se vuelva el suplemento de la sociedad, eso es más que una catástrofe. Es la catástrofe de la catástrofe. Porque en la naturaleza, la planta es lo que hay de más *natural*. Es la *vida* natural. El mineral se distingue del vegetal por ser naturaleza muerta y útil, servil a la industria del hombre. Cuando éste ha perdido el sentido y el gusto por las auténticas riquezas naturales —los vegetales— escarba las entrañas de su madre y en ellas arriesga la salud:

"El reino mineral nada tiene en sí de amable y atrayente; encerradas en el seno de la tierra, sus riquezas parecen haber sido alejadas de las miradas de los hombres para no tentar su codicia. Están allí como en reserva para servir un día de *suplemento* a las verdaderas riquezas que están más a su alcance y cuyo gusto pierde a medida que se corrompe. Hace falta entonces que llame a la industria, al afán y al trabajo en auxilio de sus miserias; escarba las entrañas de la tierra, va a buscar en su centro, con el riesgo de su vida y a expensas de su salud, bienes imaginarios en lugar de los bienes reales que ella le ofrecía de sí misma cuando él sabía gozarlos. *Huye del sol y del día que ya no es digno de ver.*" [8]

El hombre se ha reventado los ojos, se ha cegado por el deseo de escarbar esas entrañas. Y he aquí el horrible espectáculo del castigo que sigue a la falta, vale decir, en suma, una simple sustitución:

"Se entierra vivo y hace bien, por no merecer vivir más a la luz del día.. Allí canteras, simas, fraguas, hornillos, un aparato de yunques, de martillos, de humo y de fuego suceden a las dulces imágenes de las labores campestres. Los rostros lívidos de infelices que languidecen en los infectos vapores de las minas, de negros herreros, de espantosos cíclopes son el espectáculo con

[8] *Revêries.* Séptimo paseo (Pléiade, t. I, pp. 1066-1067. La bastardilla es nuestra). Se podrá objetar que el animal representa una vida natural más viva aún que la planta, pero sólo se lo puede tratar muerto. "El estudio de los animales no es nada sin la anatomía" (p. 1068).

que el aparato de las minas sustituye, en el seno de la tierra, al de la verdura y las flores, al del cielo azulado, de los pastores enamorados y de los robustos labradores sobre su superficie."[4]

Tal es el escándalo, tal la catástrofe. Lo que ni la naturaleza ni la razón pueden tolerar es el suplemento. Ni la naturaleza, nuestra "madre común" (*Revêries*, p. 1066), ni la razón razonable si no razonadora (*De l'état de nature*, p. 478). ¿Acaso ellos no habían hecho todo para evitar esa catástrofe, para protegerse de esa violencia y preservarnos de esa falta fatal? "De modo", dice precisamente de las mismas el segundo *Discurso*, "que se diría que la naturaleza había tomado precauciones para sustraernos ese fatal secreto" (p. 172). Y no olvidemos que la violencia que nos lleva hacia las entrañas de la tierra, el momento del enceguecimiento minero, vale decir de la metalurgia, es el origen de la sociedad. Porque según Rousseau, lo verificaremos con frecuencia, la agricultura, que marca la organización de la sociedad civil, supone un comienzo de metalurgia. El enceguecimiento, entonces, produce lo que nace al mismo tiempo que la sociedad: las lenguas, la sustitución regulada de las cosas por los signos, el orden del suplemento. Se va *del enceguecimiento al suplemento*. Pero el ciego no puede ver, en su origen, eso mismo que produce para suplir su vista. El *enceguecimiento para el suplemento* es la ley. Y en principio la ceguera para su concepto. Por otra parte, nos basta con señalar su funcionamiento para *ver* su sentido. El suplemento no tiene sentido y no se da a ninguna intuición. Por ende, aquí no lo hacemos salir de su extraña penumbra. Nosotros decimos su reserva.

La razón es incapaz de pensar esta doble infracción a la naturaleza: que haya *carencia* en la naturaleza y que *por eso mismo* algo *se añada* a ella. Además, no se debe decir que la razón sea *impotente para pensar eso*; ella está constituida por esa impotencia. Esta es el principio de identidad. Es el pensamiento de la identidad consigo del ser natural. Ni siquiera puede determinar al suplemento como su otro, como lo irracional y lo no-natural, porque el suplemento, *naturalmente*, viene a ponerse en el lugar de la naturaleza. El suplemento es la

[4] *Ibíd.* Sin buscar con ello un principio de lectura aquí, remitimos, por curiosidad y entre tantos otros ejemplos posibles, a lo que dice Karl Abraham del cíclope, del miedo de quedar ciego, del ojo, del sol, de la masturbación, etc., en *Oeuvres complètes,* trad. Ilse Barande, t. II, p. 18 y sgts. Recordemos que en una secuencia de la mitología egipcia, Set, ayudado por Tot (dios de la escritura considerado aquí como un hermano de Osiris), asesina a Osiris pérfidamente (Cf. Vaudier, *op cit.*, p. 46). La escritura, auxiliar y suplente que mata con un solo y mismo gesto al padre y a la luz. (Cf., *supra*, p. 89.).

imagen y la representación de la naturaleza. Ahora bien, la imagen no está ni dentro ni fuera de la naturaleza. Por tanto, el suplemento también es peligroso para la razón, para la salud natural de la razón.

Suplemento peligroso. Son palabras de las que el propio Rousseau se sirve en las *Confesiones*. Lo hace en un contexto que no es diferente sino en apariencia, y precisamente para explicar "un estado casi inconcebible para la razón": "En una palabra, de mí al amante más apasionado no había sino una única diferencia, pero esencial, y que hace a mi estado casi inconcebible para la razón" (*Pléiade*, I, p. 108).

Si prestamos al texto siguiente un valor paradigmático, lo hacemos a título provisorio y sin prejuzgar lo que una disciplina de lectura por nacer pueda determinar rigurosamente en él. Ningún modelo de lectura nos parece actualmente dispuesto a medirse con este texto —que querríamos leer como un *texto* y no como un documento—. Queremos decir medirse con él plena y rigurosamente, más allá de lo que hace muy legible ya a ese texto, y más legible de lo que sin duda se ha pensado hasta aquí. Nuestra única ambición consistirá en liberar en él una significación cuya economía, en todo caso, no podrá hacer la lectura que invocamos: economía de un texto escrito, que circula a través de otros textos, remitiendo a ellos sin cesar, conformándose al elemento de una lengua y a su funcionamiento regulado. Por ejemplo, lo que une la palabra "suplemento" a su concepto no ha sido inventado por Rousseau y la originalidad de su funcionamiento no está ni plenamente dominada por Rousseau ni simplemente impuesta por la historia y la lengua, por la historia de la lengua. Hablar de la escritura de Rousseau es intentar reconocer lo que escapa a esas categorías de pasividad y de actividad, de enceguecimiento y de responsabilidad. Y tanto menos se puede hacer abstracción del texto escrito para precipitarse hacia el significado que éste *querría decir*, cuanto que aquí el significado es la escritura misma. Tampoco se trata de buscar una *verdad significada* por esos escritos (verdad metafísica o verdad psicológica: la vida de Jean-Jacques detrás de su obra), puesto que si los textos en que vamos a interesarnos *quieren decir* algo, es el compromiso y la pertenencia que estrechan, dentro del mismo *tejido*, del mismo *texto*, a la existencia y a la escritura. Lo mismo se llama aquí suplemento, otro nombre de la diferencia.

He aquí la irrupción del peligroso suplemento en la naturaleza, entre la naturaleza y la naturaleza, entre la inocencia natural como *virginidad* y la inocencia natural como *doncellez*: "En una palabra, de mí al amante más apasionado no había sino una única diferencia, pero esencial, y que hace a mi estado casi inconcebible para la

razón." Aquí, el punto y aparte no debe disimularnos que el párrafo que sigue está destinado a explicar la "única diferencia" y el "estado casi inconcebible para la razón". Rousseau continúa:

> "Había vuelto de Italia, no del todo como había ido; sino como nunca quizá a mi edad se ha vuelto de ella. Había traído de allá no mi virginidad sino mi doncellez. Había sentido el progreso de los años; mi temperamento inquieto al fin se había declarado, y su primera erupción, muy involuntaria, me había ocasionado alarmas por mi salud que mejor que cualquier otra cosa pintan la inocencia en que hasta entonces había vivido. Pronto tranquilizado, aprendí ese peligroso suplemento que engaña a la naturaleza y salva a los jóvenes de mi humor de muchos desórdenes a expensas de su salud, de su vigor, y a veces de su vida" (*Pléiade*, I, pp. 108/109).

Se lee en el *Emilio* (L. IV): "Si conoce una vez ese peligroso suplemento, está perdido." En el mismo libro se trata también de "suplir ganando velocidad sobre la experiencia" (p. 437), y del "espíritu" que "suple" las "fuerzas físicas" (p. 183).

La experiencia del autoerotismo se vive en la angustia. La masturbación no tranquiliza ("tranquilizando pronto") sino a través de esa culpabilidad que la tradición asigna a esta práctica, obligando a los niños a asumir la falta y a interiorizar la amenaza de castración que siempre la acompaña. Entonces se vive el goce como pérdida irremediable de sustancia vital, como exposición a la locura y a la muerte. Se produce "a expensas de su salud, de su vigor y a veces de su vida". De la misma manera, dirán las *Rêveries*, el hombre que "escarba las entrañas de la tierra... va a buscar en su centro, con el riesgo de su vida y a expensas de su salud, bienes imaginarios en lugar de los bienes reales que ella le ofrecía por sí misma cuando él los sabía gozar".

Y es precisamente de lo imaginario que se trata. El suplemento que "engaña a la naturaleza" maternal opera como la escritura, y como ella es peligroso para la vida. Ahora bien, ese peligro es el de la imagen. Así como la escritura abre la crisis del habla viva a partir de su "imagen", de su pintura o de su representación, el onanismo anuncia la ruina de la vitalidad a partir de la seducción imaginativa:

> "Ese vicio que la vergüenza y la timidez encuentran tan cómodo, tiene además un gran atractivo para las imaginaciones vivas; el de disponer, por así decir, a su antojo de todo el sexo, y hacer servir para sus placeres a la belleza que los tienta sin necesidad de obtener su consentimiento".

El peligroso suplemento, que Rousseau también llama "funesta ventaja", es propiamente *seductor*; conduce al deseo fuera del buen ca-

mino, lo hace errar lejos de las vías naturales, lo lleva a su pérdida o su caída y por eso es una suerte de *lapsus* o de escándalo (σκανδαλον). Destruye así la naturaleza. Pero el escándalo de la razón consiste en que nada parece más natural que esa destrucción de la naturaleza. Soy yo mismo quien me dedico a separarme de la fuerza que la naturaleza me ha confiado: "Seducido por esa funesta ventaja, me afanaba por destruir la buena constitución que en mí había restablecido la naturaleza y a la que yo había dado el tiempo de formarse bien". Se sabe qué importancia asigna el *Emilio* al tiempo, a la maduración lenta de las fuerzas naturales. Todo el arte de la pedagogía es un cálculo de la paciencia, que deja a la obra de la naturaleza el tiempo de cumplirse, que respeta su ritmo y el orden de sus etapas. Ahora bien, el peligroso suplemento destruye a toda velocidad las fuerzas que la naturaleza ha constituido y acumulado lentamente. "Ganando velocidad" sobre la experiencia natural, quema las etapas y consume la energía sin retorno. Como el signo, lo verificaremos, él economiza la presencia de la cosa y la duración del ser.

El peligroso suplemento rompe con la naturaleza. Toda la descripción de este alejamiento de la naturaleza tiene un *teatro*. Las *Confesiones* ponen en escena la evocación del peligroso suplemento en el momento que se trata de hacer visible un alejamiento que no es ni el mismo ni otro: la naturaleza se aleja al mismo tiempo que la madre, o más bien que "Mamá", que ya significaba la desaparición de la auténtica madre y la sustituía de la manera ambigua que se sabe. Aquí se trata, pues, de la distancia entre Mamá y aquel a quien ella llamaba "Pequeño".[5] Como dice el *Emilio*, todo el mal viene de que "Las mujeres han dejado de ser madres; no lo serán más; no quieren serlo más" (p. 18). Una cierta ausencia, entonces, de cierto

[5] "*Pequeño* fue mi nombre, *Mamá* fue el suyo, y siempre quedamos en *Pequeño* y *Mamá*, inclusive cuando el número de los años casi borró la diferencia entre nosotros. Encuentro que ambos nombres traducen a maravilla la idea de nuestro tono, la simplicidad de nuestras maneras y sobre todo la relación de nuestros corazones. Ella fue para mí la más tierna de las madres, que nunca buscó su placer sino siempre mi bien, y si los sentidos entraron en mi afecto por ella, no era para cambiar su naturaleza, sino sólo para hacerlo más exquisito, para embriagarme con el encanto de tener una mamá joven y linda a quien me resultaba delicioso acariciar; digo, acariciar al pie de la letra; pues nunca imaginó ella ahorrarme los besos ni las más tiernas caricias maternales, ni jamás entró en su corazón el abusar de ellas. No obstante, se dirá que al final hemos tenido relaciones de otra especie; convengo en ello, pero hay que esperar; no puedo decir todo a la vez" (p. 106). Aquí, *collage* de esta frase de G. Bataille: "Yo mismo soy el 'pequeño', sólo oculto tengo sitio." (*Le petit.*)

tipo de madre. Y la experiencia de que hablamos se efectúa para reducir esa ausencia así como para mantenerla. Experiencia *furtiva*, experiencia de un ladrón que tiene necesidad de la invisibilidad: a la vez que la madre sea invisible y que no vea. A menudo se ha citado esas líneas:

"No terminaría si entrara en el detalle de todas las locuras que el recuerdo de esa querida Mamá me hacía hacer, cuando yo ya no estaba bajo sus ojos. Cuántas veces he besado mi lecho pensando que ella se había acostado en él, mis cortinas, todos los muebles de mi habitación pensando que eran suyos, que su bella mano los había tocado, el piso mismo sobre el que me prosternaba pensando que ella había caminado por él. Inclusive a veces, en su presencia, se me escapaban extravagancias que sólo el más violento amor parecía poder inspirar. Un día, en la mesa, en el momento que ella había puesto un bocado en su boca, grito que veo en él un cabello; ella tira el bocado en su plato, me apodero ávidamente de él y lo trago. [6] En

[6] Este trozo se cita a menudo, pero ¿se lo ha analizado por sí mismo alguna vez? Los editores de las *Confesiones* en la Pléiade, B. Gagnebin y M. Raymond, sin duda tienen razón en desconfiar, como siempre lo hacen sistemáticamente, de lo que llaman la psiquiatría (nota p. 1281. Esta misma nota refiere muy útilmente todos los textos donde Rousseau recuerda sus "locuras" o "extravagancias"). Pero esa sospecha no es legítima, se nos ocurre, sino en la medida en que concierne al abuso —que hasta aquí, sin duda, se ha confundido con el uso— de la lectura psicoanalítica, y en que no prescribe la duplicación del comentario habitual que a menudo ha vuelto ilegible este tipo de texto. Aquí es preciso distinguir entre los análisis frecuentemente sumarios e imprudentes, pero a veces tan esclarecedores, del doctor René Laforgue ("Etude sur J.-J. Rousseau", en *Revue française de psychanalyse*, t. I, 1927, p. 370 y sgts. y *Psychopatologie de l'échec*, p. 114 y sgts., 1944), que además no hace ningún lugar a los textos que acabamos de citar, y una interpretación que tendría más rigurosa cuenta, al menos en principio, de la enseñanza del psicoanálisis. Esta es una de las direcciones en que están encaminados los hermosos y prudentes análisis de J. Starobinski. Así, en *L'Oeil vivant*, la frase que acaba de detenernos está reinscripta en toda una serie de ejemplos de sustituciones análogas, en su mayoría tomadas en préstamo a la *Nouvelle Héloïse*: entre otros "fetiches eróticos", por ejemplo éste: "Todas las partes de tu vestimenta esparcidas presentan a mi ardiente imaginación las tuyas mismas que ellas recatan: este tocado leve que adornan grandes cabellos rubios que finge cubrir; esta dichosa pañoleta contra la que, una vez por lo menos, no tendré que murmurar; esta bata elegante y simple que tan bien marca el gusto de aquella que la lleva; estas chinelas tan primorosas que un pie flexible llena sin esfuerzo; este cuerpo tan suelto que toca y abraza... ¡Qué talle encantador! adelante dos leves contornos... ¡Oh espectáculo de voluptuosidad! la ballena ha cedido a la fuerza de la impresión... Huellas deliciosas, ¡cuántas miles de veces os beso!" (pp. 115/116).

Pero la singularidad de estas sustituciones y la articulación de esos desplazamientos, ¿retienen suficientemente la atención del intérprete? Nos preguntamos si, por precaución de reaccionar contra un psicoanálisis reductor, causalista, disociativo, Starobinski no otorga demasiado crédito, en general, a un psicoanálisis totalitario, de estilo fenomenológico o existencial. Este, al difundir la sexualidad dentro de la totalidad del comportamiento, quizá se

una palabra, de mí al amante más apasionado no había sino una única diferencia, pero esencial, y que hace a mi estado casi inconcebible para la razón" etc.... Un poco más arriba se podía leer: "No sentía toda la fuerza de mi apego por ella más que cuando no la veía" (p. 107).

2. *La cadena de los suplementos*

El descubrimiento del peligroso suplemento será citado en seguida *entre* esas "locuras" pero no deja de conservar un privilegio y Rousseau lo evoca después de los otros y como una suerte de explicación del estado inconcebible para la razón. Porque no se trata de derivar el goce total hacia un sustituto particular sino, esta vez, de experimentarlo o de imitarlo por sí mismo *directamente y en totalidad*. Ya no se trata de besar el lecho, el piso, las cortinas, los muebles, etc., ni siquiera de "tragar" el "bocado que ella había puesto en su boca", sino "de disponer a su antojo de todo el sexo".

Decíamos que la escena de ese teatro no sólo era un decorado en el sentido que se entiende demasiado a menudo: un conjunto de accesorios. La disposición topográfica de la experiencia no es indiferente. Jean-Jacques está en la casa de Mme. de Warens: bastante cerca de *Mamá* para verla y para alimentar con ella su imaginación, pero con la posibilidad del tabique. En el momento en que la madre desaparece la suplencia se vuelve posible y necesaria. El juego de la presencia o de la ausencia materna, esa alternancia de la percepción y de la imaginación debe corresponder a una organización del espacio; el texto prosigue así:

arriesga a difuminar las fracturas, las diferencias, los desplazamientos, las fijaciones de todo tipo que estructuran esa totalidad. El lugar o los lugares de la sexualidad no desaparecen dentro del análisis de un comportamiento global, tal como recomienda Starobinski: "El comportamiento erótico no es un dato fragmentario: es una manifestación del individuo total, y como tal se lo debe analizar. Sea para desestimarlo o para hacerlo tema privilegiado de estudio, no se puede limitar el exhibicionismo a la 'esfera' sexual: en él se revela la personalidad entera, con algunas de sus 'elecciones existenciales' fundamentales" (*La transparence et l'obstacle*, pp. 210/211. Una nota nos remite a la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty). ¿Y así uno no se arriesga a determinar lo patológico de manera muy clásica, como "exceso" pensado en categorías "existenciales"?: "En la perspectiva de un análisis global, aparecerá que ciertos datos primeros de la conciencia constituyen a la vez la fuente del pensamiento especulativo de Rousseau, y la fuente de su locura. Pero esos datos-fuente no son mórbidos por sí mismos. Sólo porque se los vive de una manera excesiva se declara y se desarrolla la enfermedad... El desarrollo mórbido realizará la puesta en evidencia caricatural de una cuestión 'existencial' fundamental que la conciencia no ha sido capaz de dominar" (p. 253).

"Que se añada a esta disposición el lugar de mi situación presente, alojado en casa de una linda mujer, acariciando su imagen en el fondo de mi corazón, viéndola incesantemente durante la jornada; a la noche rodeado de objetos que me la recuerdan, acostado en un lecho donde sé que ella se ha acostado. ¡Cuántos estimulantes! Cualquier lector que se los represente ya me mira como medio muerto. Todo lo contrario; lo que debía perderme fue precisamente lo que me salvó, al menos por un tiempo. Embriagado por el encanto de vivir junto a ella, por el deseo ardiente de pasar allí mis días, ausente o presente siempre veía en ella a una tierna madre, a una hermana querida, a una deliciosa amiga y nada más... era para mí la única mujer en el mundo, y la extrema dulzura de los sentimientos que me inspiraba, sin dejar a mis sentidos el tiempo para despertarse a otros, me garantizaba de ella y de todo su sexo."

Esta experiencia no ha sido un acontecimiento que marcara un período arcaico o adolescente. No sólo ha construido o sostenido, como un cimiento enterrado, un edificio de significaciones. Ha seguido siendo una obsesión activa cuyo "presente", sin cesar, se reactiva y constituye retroactivamente, hasta el fin de la "vida" y del "texto" de Jean-Jacques Rousseau. Un poco más tarde, un poco más abajo en el texto de las *Confesiones* (libro IV) [7], se nos cuenta "una pequeña anécdota bastante difícil de decir". El encuentro con un hombre "sujeto al mismo vicio". Jean-Jacques huye aterrado, "tan tembloroso" como si acabara de "cometer un crimen". "Ese recuerdo me curó por mucho tiempo."

¿Por mucho tiempo? Jamás dejará Rousseau de recurrir a y de acusarse de ese onanismo que permite que uno se afecte a sí mismo dándose presencias, convocando bellezas ausentes. A sus ojos seguirá siendo el modelo del vicio y de la perversión. Al afectarse a sí mismo con otra presencia, uno *se altera* a sí mismo. Ahora bien, Rousseau no quiere ni puede pensar que esa alteración no le sobrevenga al yo, que ella sea el origen mismo de éste. Debe considerarla como un mal contingente que, desde afuera, viene a afectar la interioridad del sujeto. Pero no puede renunciar a aquello que, inmediatamente, le restituye la otra presencia deseada; como tampoco se puede renunciar al lenguaje. Por eso, también a este respecto, como lo dice en los *Dialogues* (p. 800), "hasta el fin de su vida no dejará de ser un niño anciano".

Restitución de la presencia por medio del lenguaje, restitución a la vez simbólica e inmediata. Hay que pensar esta contradicción. Experiencia de restitución inmediata porque *se abstiene*, en tanto que experiencia, en tanto que conciencia, *de pasar por el mundo*. Lo que toca

7 P. 165.

es tocado, la auto-afección se presenta como autosuficiencia pura. Si la presencia que se da entonces es el símbolo sustitutivo de otra presencia, ésta jamás ha podido ser deseada "en persona" antes de ese juego de sustitución y esa experiencia simbólica de la auto-afección. La cosa misma no aparece fuera del sistema simbólico, que no existe sin la posibilidad de la auto-afección. Experiencia de restitución *inmediata*, también, porque *no espera*. Queda satisfecha en el terreno y al instante. Si espera, no es porque el otro haga esperar. El goce, entonces, parece no estar ya diferido. "Por qué ocasionarse tanto sufrimiento con la esperanza remota de un éxito tan pobre, tan incierto, mientras se puede, en el instante mismo..." (*Dialogues.*)

Pero lo que ya no está diferido también está absolutamente diferido. La presencia que de este modo se nos libra en el presente es una quimera. La auto-afección es una pura especulación. El signo, la imagen, la representación, que vienen a suplir la presencia ausente son ilusiones que hacen pasar una cosa por otra. A la culpabilidad, a la angustia de muerte y de castración se añade o más bien se asimila la experiencia de la frustración. *Hacer pasar una cosa por otra*: aunque se entienda en cualquier sentido, esta expresión describe acertadamente el recurso al suplemento. Ahora bien, para explicarnos su "disgusto por las mujeres públicas", Rousseau nos dice que en Venecia, a los treinta y un años, la "inclinación que ha modificado todas [sus] pasiones" (*Confesiones*, p. 41) [8] no ha desaparecido: "No había perdido el hábito funesto de engañar mis necesidades" (p. 316).

[8] En esas páginas célebres del primer libro de las *Confesiones*, Rousseau coteja las primeras prácticas de la lectura ("lecturas a hurtadillas") con sus primeros descubrimientos del auto-erotismo. No es que "libros obcenos y licenciosos" lo hayan animado a ello. Por el contrario, "el azar secundo tan bien mi humor púdico, que pasé los treinta años antes de haber echado una ojeada sobre ninguno de esos peligrosos libros que una hermosa Dama de mundo encuentra incómodos, porque no se puede, dice ella, leerlos más que con una sola mano" (p. 40). Sin esos "peligrosos libros", Jean-Jacques se acarrea otros peligros. Es conocida la continuación del párrafo, que se clausura así: "Me basta, en cuanto al presente, haber marcado el origen y la primera causa de una inclinación que ha modificado todas mis pasiones, y que, conteniéndolas por sí mismas, siempre me ha vuelto perezoso para hacer, por demasiado ardor en desear" (p. 41). La intención y la letra de este pasaje deben cotejarse con otra página de las *Confesiones* (p. 444. Cf. también la nota de los editores). Y con aquella de la cual recortamos estas líneas: "Pues leer comiendo siempre fue mi fantasía a falta de una charla a solas. Es el suplemento de la sociedad lo que me falta. Devoro alternativamente una página y un trozo, es como si mi libro almorzara conmigo" (p. 269).

El goce de la *cosa misma* está de este modo aquejado, en su acto y en su esencia, por la frustración. Por tanto no se puede decir que posea una esencia o un acto (*eidos*, *ousía*, *energeia*, etc.). Allí se compromete sustrayéndose, allí se da desplazándose algo que ni siquiera se puede llamar rigurosamente presencia. Como la constricción del suplemento, así es, excediendo a todo el lenguaje de la metafísica, esta estructura "casi inconcebible para la razón". *Casi* inconcebible: la simple irracionalidad y lo contrario de la razón son menos irritantes y desconcertantes para la lógica clásica. El suplemento hace enloquecer porque no es ni la presencia ni la ausencia y porque desde entonces lastima no sólo nuestro placer sino también nuestra virginidad. " . . . la abstinencia y el goce, el placer y la cordura, me han escapado por igual" (*Confesiones*, p. 12).

¿No son bastante complicadas las cosas? Lo simbólico es lo inmediato, la presencia es la ausencia, lo no-diferido está diferido, el goce es amenaza de muerte. Pero todavía hay que añadir un rasgo a este sistema, a esta extraña economía del suplemento. En cierta manera, ya era legible. Amenaza aterradora, el suplemento también es la primera y más segura protección: contra esa amenaza misma. Por eso es imposible renunciar a él. Y la auto-afección sexual, es decir la auto-afección en general, no comienza ni termina con lo que se cree poder circunscribir bajo el nombre de masturbación. El suplemento no tiene solamente el poder de *procurar* una presencia ausente a través de su imagen: procurándonosla por procuración de signo, la mantiene a distancia y la domina. Pues esa presencia, a la vez, es deseada y temida. El suplemento transgrede y a la vez respeta lo prohibido. Es lo que permite también la escritura como suplemento del habla; pero ya también el habla como escritura en general. Su economía nos expone y nos protege a la vez según el juego de las fuerzas y de las diferencias de fuerzas. De este modo, el suplemento es peligroso en la medida en que nos amenaza de muerte, pero no tanto, piensa aquí Jean-Jacques Rousseau, como la "frecuentación de las mujeres". El goce *mismo,* sin símbolo ni supletivo, el que nos acordaría (con) la presencia pura misma, si algo semejante fuese posible, no sería sino otro nombre de la muerte. Rousseau lo dice:

"¡Gozar! ¿Está hecha para el hombre esa suerte? ¡Ah! si una sola vez en mi vida hubiera gustado en su plenitud todas las delicias del amor, no imagino que mi frágil existencia hubiese podido bastar para ello, habría muerto en el acto" (*Confesiones*, L. VIII).

Si nos atenemos a la evidencia universal, al valor necesario y *a priori* de esta proposición en forma de suspiro, en seguida hay que reconocer que la "frecuentación de las mujeres", el hétero-erotismo, no puede vivirse (efectivamente, realmente, como se cree poder decir) más que cuando se puede acoger en sí a la propia protección suplementaria. Vale decir que entre el auto-erotismo y el hétero-erotismo, no hay una frontera sino una distribución económica. Es en el interior de esta regla general donde se recortan las diferencias. Así la de Rousseau. Y antes de intentar, cosa que no pretendemos aquí, cernir la pura singularidad de la economía o de la escritura de Rousseau, hay que destacar y articular prudentemente entre sí todas las necesidades estructurales o esenciales, en sus diversos niveles de generalidad.

A partir de cierta representación determinada de la "frecuentación de las mujeres" Rousseau ha debido recurrir toda su vida a ese tipo de suplemento peligroso que se llama masturbación y que no se puede disociar de su actividad de escritor. Hasta el fin. Teresa —la Teresa de quien podemos hablar, Teresa en el texto, aquella cuyo nombre y "vida" pertenecen a la escritura que leemos— lo ha experimentado a sus expensas. En el libro XII de las *Confesiones*, en el momento en que "hay que decir todo", se nos confía la "doble razón" de ciertas "resoluciones":

"Hay que decir todo: yo no he disimulado ni los vicios de mi pobre Mamá ni los míos; no debo ser más indulgente con Teresa, y por más placer que me cause honrar a una persona que me es querida, tampoco quiero disimular sus culpas, si es cierto que un cambio involuntario en las afecciones del corazón es una auténtica culpa. Desde hace mucho tiempo me daba cuenta del entibiamiento del suyo... Volví a caer en el mismo inconveniente cuyo efecto había sentido junto a Mamá, y ese efecto fue igual junto a Teresa: no vayamos a buscar perfecciones fuera de la naturaleza; sería igual junto a cualquier mujer, fuese quien fuere... Mi situación, no obstante, era la misma entonces, y peor aún por la animosidad de mis enemigos, que sólo buscaban sorprenderme en falta. Temí la recidiva, y no queriendo correr el riesgo prefería condenarme a la abstinencia antes que exponer a Teresa a verse nuevamente en el mismo caso. Además había notado que la frecuentación de las mujeres empeoraba sensiblemente mi estado. Esta doble razón me había hecho formar resoluciones que a veces había mantenido bastante mal; pero en las que persistía con mayor constancia desde hacía tres o cuatro años" (p. 585).

En el *Manuscrit de Paris*, después de "empeoraba sensiblemente mi estado", se puede leer: "el vicio equivalente del que jamás he podi-

do curarme bien, me parecía menos contrario a ello. Esta doble razón... [9]"

La perversión consiste en preferir el signo y me pone a cubierto del gasto mortal. Por cierto. Pero esta economía aparentemente egoísta funciona también dentro de todo un sistema de representación moral. La culpabilidad rescata al egoísmo. Aquélla determina al autoerotismo como disminución fatal y herida de sí por sí. Pero como así no hago mal más que a mí mismo, esta perversión no es verdaderamente condenable. Rousseau lo explica en más de una carta. Así: "Salvo esto y vicios que jamás han hecho mal más que a mí, puedo exponer a todas las miradas una vida irreprochable en todo el secreto de mi corazón" (a M. de Saint-Germain, 26-II-1770). "Tengo grandes vicios, pero jamás han hecho mal sino a mí" (a M. Le Noir, 15-1-1772 [10]).

De este modo Jean-Jacques no ha podido buscar un suplemento a Teresa más que con una condición: que el sistema de la suplementaridad en general ya estuviera abierto en su posibilidad, que el juego de las sustituciones estuviera iniciado desde hacía mucho tiempo y que *en cierta manera Teresa misma ya fuera un suplemento.* Como ya lo era Mamá de una madre desconocida, y como la "auténtica madre" misma, en quien se detienen los "psicoanálisis" conocidos del caso Jean-Jacques Rousseau, también lo hubiera sido, en cierta manera, a partir de la primera huella, y aun cuando no estuviese "verdaderamente" muerta al dar a luz. He aquí la cadena de los suplementos. El nombre de Mamá ya designa uno de ellos:

"¡Ah, mi Teresa! soy demasiado feliz por poseerte inocente y sana, y por no encontrar lo que yo no buscaba [se trata de la "doncellez", que Teresa acaba de confesar haber, inocentemente y por accidente, perdido]. En principio no había buscado más que proporcionarme una distracción. Vi que había hecho más y que me había proporcionado una compañera. Un poco de hábito con esta excelente muchacha, un poco de reflexión sobre mi situación me hicieron sentir que al no pensar más que en mis placeres había hecho mucho por mi felicidad. *En lugar* de la ambición extinguida hacía falta un sentimiento vivo que *llenara* mi corazón. Para decirlo todo, hacía falta un sustituto de Mamá; puesto que yo no debía vivir más con ella me hacía falta alguien que viviese con su alumno, y en quien yo encontrase la simplicidad, la docilidad de corazón que ella había encontrado en mí. Hacía falta que la dulzura de la vida privada y doméstica me *indemnizara* de la suerte brillante a que yo renunciaba. Cuando estaba absolutamente solo mi corazón estaba vacío, pero no hacía falta más que uno para *llenarlo.* La suerte me

[9] Ver la nota de los editores, p. 1569.
[10] Ver también las *Confesiones* (p. 109, nota de los editores).

había quitado aliento, al menos en parte, aquel para quien me había hecho la naturaleza. Desde entonces estaba solo, pues *jamás hubo intermedio para mí entre todo y nada. Yo encontraba en Teresa el suplemento que necesitaba.*" [11]

A través de esta secuencia de suplementos se anuncia una necesidad: la de un encadenamiento infinito, que multiplique ineluctablemente las mediaciones suplementarias que producen el sentido de eso mismo que ellas difieren: el espejismo de la cosa misma, de la presencia inmediata, de la percepción originaria. La inmediatez es derivada. Todo comienza por el intermediario, he ahí lo que resulta "inconcebible para la razón".

3. *Lo exorbitante. Cuestión de método*

"Jamás hubo intermediario para mí entre todo y nada." El intermediario, es el medio y es la mediación, el término medio entre la ausencia total y la plenitud absoluta de la presencia. Se sabe que la mediatez es el nombre de todo lo que Rousseau ha querido borrar testarudamente. Esta voluntad se ha expresado de manera deliberada, aguda, temática. No ha sido descifrada. Ahora bien, Jean-Jacques la recuerda aquí en el momento mismo en que está por deletrear los suplementos que se han encadenado para reemplazar a una madre, o a una naturaleza. Y el suplemento, aquí, ocupa el medio entre la ausencia y la presencia totales. El juego de la sustitución colma y marca una carencia determinada. Pero Rousseau prosigue como si el recurso al suplemento —aquí a Teresa— fuera a apaciguar su impaciencia ante el intermediario: "Desde entonces estaba solo, pues jamás hubo intermediario para mí entre todo y nada. Yo encontraba en Teresa el suplemento que necesitaba." La virulencia de este concepto se apacigua así, como si se la hubiera podido *hacer entrar en razón*, domesticar, amansar.

Esto plantea la cuestión del uso de la palabra "suplemento": de la situación de Rousseau en el interior de la lengua y de la lógica que aseguran a esa palabra o a ese concepto recursos bastante *sorprendentes* para que un presunto sujeto de la frase siempre diga, sirviéndose de "suplemento", más, menos u otra cosa que lo que *querría de-*

[11] Pp. 331/332. (La bastardilla es nuestra.) Starobinski (*La transparence et l'obstacle*, p. 221) y los editores de las *Confesiones* (p. 332, nota 1) cotejan justamente el uso de la palabra *suplemento* con el que se hace en la p. 109 ("suplemento peligroso").

cir. Esta cuestión, por tanto, no es sólo la de la escritura de Rousseau sino también la de nuestra lectura. Debemos comenzar por llevar una cuenta rigurosa de esa presa o de esa *sorpresa*: el escritor escribe *en* una lengua y *en* una lógica cuyo sistema, leyes y vida propios, por definición, no puede dominar absolutamente su discurso. No se sirve de aquéllas más que para dejarse, en cierta manera y hasta cierto punto, gobernar por el sistema. Y la lectura siempre debe apuntar a una cierta relación, no percibida por el escritor, entre lo que él impone y lo que no impone de los esquemas de la lengua de que hace uso. Esta relación no es una cierta repartición cuantitativa de sombra y de luz, de debilidad o de fuerza, sino una estructura significante que la lectura crítica debe *producir*.

¿Qué quiere decir aquí producir? Al tratar de explicarlo, quisiéramos entablar una justificación de nuestros principios de lectura. Justificación, se lo verá, totalmente negativa, que dibuja por exclusión un espacio de lectura que aquí no llenamos: una tarea de lectura.

Producir esa estructura significante evidentemente no puede consistir en reproducir, por medio de la duplicación cancelada y respetuosa del comentario, la relación consciente, voluntaria, intencional, que el escritor instituye en sus intercambios con la historia a la que pertenece gracias al elemento de la lengua. Sin duda, ese momento del comentario duplicante debe tener su sitio dentro de la lectura crítica. A falta de reconocerla y de respetar todas sus exigencias clásicas, cosa que no es fácil y requiere todos los instrumentos de la crítica tradicional, la producción crítica se arriesgaría a efectuarse en cualquier sentido y a autorizarse a decir, poco más o menos, cualquier cosa. Pero ese indispensable parapeto nunca ha hecho más que *proteger*, jamás ha *abierto* una lectura.

Y sin embargo, si la lectura no debe contentarse con duplicar el texto, tampoco puede legítimamente transgredir el texto hacia otra cosa que él, hacia un referente (realidad metafísica, histórica, psicobiográfica, etc.) o hacia un significado fuera de texto cuyo contenido podría tener lugar, habría podido tener lugar fuera de la lengua, es decir, en el sentido que damos aquí a esta palabra, fuera de la escritura en general. Por eso las consideraciones metodológicas que aquí arriesgamos sobre un ejemplo son estrechamente dependientes de las proposiciones generales que hemos elaborado más arriba, en cuanto a la ausencia del referente o del significado trascendental. *No hay fuera-del-texto*. Y esto no porque la vida de Jean-Jacques no nos interese ante todo, ni la existencia de Mamá o de Teresa mismas, ni porque no tengamos acceso a su existencia llamada "real" más que en el texto

ni tengamos ningún medio de obrar de otro modo, ni derecho alguno de desestimar esa limitación. Todas las razones de este tipo serían ya suficientes, por cierto, pero las hay más radicales. Lo que hemos intentado demostrar siguiendo el hilo conductor del "suplemento peligro", es que dentro de lo que se llama la vida real de esas existencias "de carne y hueso", más allá de lo que se cree poder circunscribir como la obra de Rousseau, y detrás de ella, nunca ha habido otra cosa que escritura; nunca ha habido otra cosa que suplementos, significaciones sustitutivas que no han podido surgir dentro de una cadena de referencias diferenciales, mientras que lo "real" no sobreviene, no se añade sino cobrando sentido a partir de una huella y de un reclamo de suplemento, etc. Y así hasta el infinito, pues hemos leído, *en el texto,* que el presente absoluto, la naturaleza, lo que nombran las palabras "madre real", etc., se han sustraído desde el comienzo, jamás han existido; que lo que abre el sentido y el lenguaje, es esa escritura como desaparición de la presencia natural.

Aunque no sea un comentario, nuestra lectura debe ser interna y permanecer dentro del texto. Por eso, a pesar de algunas apariencias, la localización de la palabra *suplemento* es aquí cualquier cosa menos psicoanalítica, si por ello se entiende una interpretación que nos transporte fuera de la escritura hacia un significado psico-biográfico o inclusive hacia una estructura psicológica general que, de derecho, podría separarse del significante. Aquí y allá, este último método ha podido oponerse al comentario duplicante y tradicional: se podría mostrar que, en verdad, transige fácilmente con él. *La seguridad con que el comentario considera la identidad consigo del texto, la confianza con que recorta su contorno, corre pareja con la tranquila certeza que salta por sobre el texto hacia su presunto contenido, del lado del puro significado.* Y de hecho, en el caso de Rousseau, estudios psicoanalíticos del tipo del realizado por el Dr. Laforgue no transgreden el texto sino después de haberlo leído según los métodos más corrientes. La lectura del "síntoma" literario es la más trivial, la más escolar, la más ingenua. Y una vez que uno se ha vuelto ciego de ese modo para el tejido mismo del "síntoma", para su textura propia, se lo excede alegremente hacia un significado psico-biográfico cuyo nexo con el significante literario se vuelve entonces perfectamente extrínseco y contingente. Se reconoce la otra cara del mismo gesto cuando, en obras generales sobre Rousseau, en un conjunto de forma clásica que se propone como una síntesis que restituye fielmente, por comentario y recolección de temas, el conjunto de la obra y del pensamiento, se encuentra un capítulo de corte biográfico y psicoanalítico

sobre el "problema de la sexualidad en Rousseau", con una referencia al legajo médico del autor como apéndice.

Si se nos aparece imposible como principio separar, por interpretación o comentario, al significado del significante, y destruir así la escritura que todavía es la lectura, creemos, no obstante, que esta imposibilidad se articula históricamente. Ella no limita del mismo modo, en igual grado y según las mismas reglas, las tentativas de desciframiento. Aquí es preciso tener en cuenta la historia del texto en general. Cuando hablamos del escritor y del *dominio* de la lengua a que está sometido, no pensamos solamente en el escritor dentro de la literatura. El filósofo, el cronista, el teórico en general, y en el límite todo escribiente es sorprendido de este modo. Pero, en cada caso, el escribiente está inscripto en un sistema textual determinado. Aun cuando nunca hay significado puro, hay relaciones diferentes en cuanto a lo que del significante *se da* como estrato irreductible de significado. Por ejemplo, el texto filosófico, aunque de hecho esté siempre escrito, comporta, precisamente como su especificidad filosófica, el proyecto de cancelarse ante el contenido significado que transporta y, en general, enseña. La lectura debe tener en cuenta ese propósito aun cuando, en última instancia, pretenda hacer aparecer su fracaso. Ahora bien, toda la historia de los textos, y en ella la historia de las formas literarias en Occidente, debe estudiarse desde ese punto de vista. Con excepción de una punta o de un punto de resistencia que no se ha reconocido como tal sino muy tarde, la escritura literaria casi siempre y casi por doquier, según modos y a través de las épocas más diversas, se ha prestado por sí misma a esa lectura *trascendente*, a esa indagación del significado que aquí cuestionamos, no para anularla sino para comprenderla dentro de un sistema para el cual está ciega. La literatura filosófica no es más que un ejemplo dentro de esa historia pero cuenta entre los más significativos y nos interesa particularmente en el caso de Rousseau. Quien a la vez y por razones profundas ha producido una literatura filosófica a la que pertenecen *El contrato social* y la *Nouvelle Héloise*, y ha elegido existir por la escritura literaria: por una escritura que no se agotaría en el mensaje filosófico o de otro tipo— que, como se ha dicho, podría librar. Y lo que ha dicho Rousseau, como filósofo o como psicólogo, de la escritura en general, no se deja separar del sistema de su propia escritura. Hay que tenerlo en cuenta.

Lo cual plantea problemas tremendos. Problemas de recorte, en particular. Demos tres ejemplos.

1. Si el trayecto que hemos seguido en la lectura del "suplemento"

no es simplemente psicoanalítico, es sin duda porque el psicoanálisis habitual de la literatura comienza por poner entre paréntesis al significante literario como tal. Sin duda también porque la teoría psicoanalítica misma, para nosotros, es un conjunto de textos pertenecientes a nuestra historia y a nuestra cultura. En esta medida, si marca nuestra lectura y la escritura de nuestra interpretación, no lo hace como un principio o una verdad que se podría sustraer al sistema textual que habitamos para esclarecerlo con toda neutralidad. En cierta manera, estamos *dentro* de la historia del psicoanálisis como estamos *dentro* del texto de Rousseau. Al igual que Rousseau abrevaba en una lengua que ya estaba ahí —y que, en cierto modo, es la nuestra, que así nos asegura una legibilidad mínima de la literatura francesa—, hoy circulamos por una cierta red de significaciones marcadas por la teoría psicoanalítica, si bien no la dominamos y aun cuando estamos seguros de no poder dominarla nunca perfectamente.

Pero es por otra razón que aquí no se trata de un psicoanálisis, ni siquiera balbuciente, de Jean-Jacques Rousseau. Tal psicoanálisis ya debería haber señalado todas las estructuras de pertenencia del texto de Rousseau, todo lo que no le es propio por estar, en razón del dominio y del ya-allí de la lengua o de la cultura, habitado más bien que producido por la escritura. En torno al punto de originalidad irreductible de esta escritura se organizan, se involucran y se recortan una inmensa serie de estructuras, de totalidades históricas de todo orden. Suponiendo que el psicoanálisis pueda, de derecho, lograr su recorte y su interpretación, suponiendo que dé cuenta de toda la historia de la metafísica occidental que mantiene con la escritura de Rousseau relaciones de habitación, faltaría aún que elucide la ley de su propia pertenencia a la metafísica y a la cultura occidental. No prosigamos en ese sentido. Ya hemos medido la dificultad de la tarea y la parte de fracaso en nuestra interpretación del suplemento. Estamos seguros que algo irreductiblemente rousseauniano queda capturado en ella, pero hemos sacado, al mismo tiempo, una masa todavía muy informe de raíces, de humus y de sedimentos de todo tipo.

2. Incluso suponiendo que se pueda aislar rigurosamente la obra de Rousseau y articularla dentro de la historia en general, y luego dentro de la historia del signo "suplemento", aún habría que tener en cuenta muchas otras posibilidades. Siguiendo las apariciones de la palabra "suplemento" y del o de los conceptos correspondientes, se recorre un cierto trayecto en el interior del texto de Rousseau. Ese

trayecto, por cierto, nos asegurará la economía de una sinopsis. Pero, ¿no son posibles otros trayectos? Y en tanto la totalidad de los trayectos no está efectivamente agotada, ¿cómo justificar éste?

3. En el texto de Rousseau, después de haber indicado, por anticipación y como preludio, la función del signo "suplemento", nos aprestamos a privilegiar, en una manera que algunos no dejarán de juzgar exorbitante, ciertos textos, como el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* y otros fragmentos sobre la teoría del lenguaje y de la escritura. ¿Con qué derecho? Y, ¿por qué esos textos cortos, publicados en su mayoría después de la muerte del autor, difícilmente clasificables, de fecha e inspiración inciertas?

A todas estas preguntas y en el interior de la lógica de su sistema, no hay respuesta satisfactoria. En cierta medida y a pesar de las precauciones teóricas que formulamos, nuestra elección, en efecto, es *exorbitante.*

Pero, ¿qué es lo exorbitante?

Queríamos alcanzar el punto de una cierta exterioridad con relación a la totalidad de la época logocéntrica. A partir de ese punto de exterioridad podría inaugurarse cierta desconstrucción de esa totalidad, que también es un camino trazado, de ese orbe (*orbis*) que también es orbital (*órbita*). Ahora bien, el primer gesto de esa salida y de esa desconstrucción, aunque esté sometido a cierta necesidad histórica, no puede darse certezas metodológicas o lógicas intraorbitales. En el interior de la clausura, no se puede juzgar su estilo sino en función de oposiciones heredadas. Se dirá que ese estilo es empirista y, en cierta manera, se tendrá razón. La *salida* es radicalmente empirista. Procede a la manera de un pensamiento errante sobre la posibilidad del itinerario y del método. Se afecta del no-saber como de su porvenir y deliberadamente *se aventura.* Nosotros mismos hemos definido la forma y la vulnerabilidad de ese empirismo. Pero aquí el concepto de empirismo se destruye a sí mismo. Exceder el orbe metafísico es una tentativa para salirse de la vía (*órbita*), para pensar el todo de las oposiciones conceptuales clásicas, en particular aquella donde está aprehendido el valor de empirismo: la oposición de la filosofía y la no-filosofía, otro nombre del empirismo, de esa incapacidad para sostener uno mismo hasta el fin la coherencia de su propio discurso, de producirse como verdad en el momento en que se quebranta el valor de verdad, de escapar a las contradicciones internas del escepticismo, etc. *El pensamiento de esta oposición histó-*

rica entre la filosofía y el empirismo no es simplemente empírico y no se lo puede calificar así sin abuso y desconocimiento.

Especifiquemos ese esquema. ¿Qué pasa con lo exorbitante en la lectura de Rousseau? Sin duda, Rousseau, ya lo hemos sugerido, no tiene sino muy relativo privilegio en la historia que nos interesa. Si quisiéramos simplemente situarlo dentro de esa historia, la atención que le acordamos sería desproporcionada, indudablemente. Pero no se trata de eso. Se trata de reconocer una articulación decisiva de la época logocéntrica. Para este reconocimiento, Rousseau nos ha parecido un óptimo revelador. Esto, evidentemente, supone que ya hayamos iniciado la salida, determinado la represión de la escritura como operación fundamental de la época, leído cierto número de textos aunque no todos los textos, cierto número de textos de Rousseau aunque no todos los textos de Rousseau. Esta confesión de empirismo no puede sostenerse sino por virtud de la cuestión. La apertura de esta última, la salida fuera de la clausura de una evidencia, la conmoción de un sistema de oposiciones, todos esos movimientos, necesariamente, tienen la forma del empirismo y del errar. En todo caso no pueden ser descriptos, *en cuanto a las normas pasadas*, sino bajo esta forma. Ninguna otra huella está disponible, y como esas cuestiones errantes no son de ningún modo comienzos absolutos, se dejan alcanzar efectivamente, sobre toda una superficie de sí mismas, por esa descripción que es también una crítica. Hay que comenzar *en cualquier lugar donde estemos*, y el pensamiento de la huella, que no puede dejar de tener en cuenta la perspicacia, ya nos ha enseñado que era imposible justificar absolutamente un punto de partida. *En cualquier lugar donde estemos*: en un texto donde ya creemos estar.

Reduzcamos aún la argumentación. El tema de la suplementaridad, sin duda, no es en ciertos aspectos más que un tema entre otros. Está dentro de una cadena, llevado por ella. Quizás se lo podría sustituir con otra cosa. *Pero sucede que describe a la cadena misma, al ser-cadena de una cadena textual, a la estructura de la sustitución, a la articulación del deseo y del lenguaje, a la lógica de todas las oposiciones conceptuales asumidas por Rousseau*, y en particular al papel y al funcionamiento, dentro de su sistema, del concepto de naturaleza. Nos dice en el texto qué es un texto, en la escritura qué es la escritura, en la escritura de Rousseau el deseo de Jean-Jacques, etc. Si consideramos, según el propósito axial de este ensayo, que no hay nada fuera del texto, nuestra última justificación, por tanto, sería la siguiente: el concepto de suplemento y la teoría de la escritura desig-

nan, como tan a menudo se dice hoy, *en abismo,* la textualidad misma dentro del texto de Rousseau. Y veremos que el abismo, aquí, no es un accidente, feliz o desdichado. Toda una teoría de la necesidad estructural del abismo se constituirá poco a poco en nuestra lectura; el proceso indefinido de la suplementaridad ha lastimado desde siempre a la presencia; desde siempre ha inscripto en ella el espacio de la repetición y del desdoblamiento de sí. La representación *en abismo* de la presencia no es un accidente de la presencia; el deseo de la presencia nace, al contrario, del abismo de la representación, de la representación de la representación, etc. El suplemento mismo, por cierto, en todos los sentidos de la palabra, es exorbitante.

Rousseau inscribe la textualidad en el texto. Pero su operación no es simple. Usa de astucias con un gesto de cancelación: y las conexiones estratégicas así como las relaciones de fuerza entre los dos movimientos forman un dibujo complejo. Este nos parece representarse dentro de la manipulación del concepto de suplemento. Rousseau no puede utilizarlo a la vez en todas sus virtualidades de sentido. La manera como lo determina y, al hacerlo, se deja determinar por eso mismo que excluye de él, el sentido en que lo inflexiona, aquí como adición, allí como sustituto, unas veces como positividad y exterioridad del mal, otras como feliz auxiliar, todo esto no traduce ni una pasividad ni una actividad, ni una inconsciencia ni una lucidez del autor. La lectura debe no solamente abandonar esas categorías —que también son, recordémoslo al pasar, categorías fundadoras de la metafísica— sino producir la ley de esa relación con el concepto de suplemento. Se trata ciertamente de una producción, pues no se reduplica simplemente lo que Rousseau pensaba de esa relación. El concepto de suplemento es una suerte de punto ciego en el texto de Rousseau, lo no-visto que abre y limita la visibilidad. Pero la producción, si intenta dar a ver lo no-visto, no sale aquí del texto. Por otra parte, nunca ha creído hacerlo sino por ilusión. Está contenida en la transformación de la lengua que designa, dentro de los intercambios regulados entre Rousseau y la historia. Ahora bien, sabemos que esos intercambios no pasan más que por la lengua y por el texto, en el sentido infraestructural que ahora reconocemos a esa palabra. Y lo que llamamos la producción es, necesariamente, un texto, el sistema de una escritura y de una lectura que *a priori* sabemos, pero sólo ahora, y con un saber que no es tal, que se ordenan en torno de su propio punto ciego.

CAPITULO TERCERO

GENESIS Y ESTRUCTURA DEL *ENSAYO SOBRE EL ORIGEN DE LAS LENGUAS*

1. *La ubicación del* Ensayo

¿Qué sucede con la voz dentro de la lógica del suplemento, dentro de lo que tal vez habría que llamar su "gráfica"?

En la cadena de los suplementos, era difícil separar a la escritura del onanismo. Esos dos suplementos, al menos, tienen en común el ser peligrosos. Transgreden una prohibición y son vividos en la culpabilidad. Pero, según la economía de la diferencia, confirman la prohibición que transgreden, contornean un peligro y reservan un gasto. A pesar de ellos, pero también gracias a ellos, estamos autorizados a ver el sol, a merecer la luz que nos retiene en la superficie de la mina.

¿Qué culpabilidad se vincula con esas dos experiencias? ¿Qué culpabilidad fundamental se encuentra allí, fijada o desplazada? Esas preguntas no pueden elaborarse en su lugar propio sino cuando previamente se ha descripto la superficie estructural y "fenomenológica" de ambas experiencias, y ante todo su espacio común.

En los dos casos, la posibilidad de la auto-afección se manifiesta como tal: deja una huella de sí en el mundo. La residencia mundana de un significante se vuelve inexpugnable. Lo escrito permanece y la experiencia de lo tocante-tocado admite al mundo como tercero. La exterioridad del espacio es en ella irreductible. Dentro de la estructura general de la auto-afección, dentro del darse-una-presencia o un goce, la operación de lo tocante-tocado acoge al otro en la menuda diferencia que separa al actuar del padecer. El afuera, la superficie expuesta del cuerpo, significa, marca para siempre la división que trabaja a la auto-afección.

Ahora bien, la auto-afección es una estructura universal de la experiencia. Todo viviente es capaz de auto-afección. Y sólo un ser capaz de simbolizar, es decir de auto-afectarse, puede dejarse afectar por el otro en general. La auto-afección es la condición de una experiencia

en general. Esta posibilidad —otro nombre de la "vida"— es una estructura general articulada por la historia de la vida y que da lugar a operaciones complejas y jerarquizadas. La auto-afección, el en-cuanto-a-sí o el para-sí, la subjetividad, gana en potencia y dominio del otro a medida que su poder de repetición *se idealiza.* Aquí, la idealización es el movimiento por cuyo intermedio la exterioridad sensible, la que me afecta o me sirve de significante, se somete a mi poder de repetición, a lo que desde entonces se me aparece como mi espontaneidad y me escapa cada vez menos.

Es a partir de este esquema que es preciso oír la voz. Su sistema requiere que sea inmediatamente oída por quien la emite. Produce un significante que parece no caer en el mundo, fuera de la idealidad del significado, sino permanecer cubierto, en el momento mismo en que alcanza al sistema audio-fónico del otro, en la interioridad pura de la auto-afección. No cae en la exterioridad del espacio y en lo que se llama el mundo, que no es otra cosa que el afuera de la voz. En el habla llamada "viva", la exterioridad espacial del significante parece absolutamente reducida.[1] Es a partir de esta posibilidad que es preciso plantear el problema del grito —de lo que siempre se ha excluido, del lado de la animalidad o de la locura, como el mito del grito inarticulado— y de la voz dentro de la historia de la vida.

El coloquio, pues, es una comunicación entre dos orígenes absolutos que, si es que puede arriesgarse esta fórmula, se auto-afectan recíprocamente, repitiendo como eco inmediato la auto-afección producida por el otro. Aquí, la inmediatez es el mito de la conciencia. La voz y la conciencia de voz —es decir pura y simplemente la conciencia, como presencia consigo— son el fenómeno de una auto-afección vivida como supresión de la diferencia. Este *fenómeno*, esta presunta supresión de la diferencia, esta reducción vivida de la opacidad del significante son el origen de lo que se llama la presencia. Está *presente* lo que no está sujeto al proceso de la diferencia. El presente es aquello a partir de lo cual se cree poder pensar el tiempo, cancelando la necesidad inversa: pensar el presente a partir del tiempo como diferencia.

Esta estructura muy formal está implicada por todos los análisis de las cargas del sistema de la oralidad y del sistema audiofónico en general, por rico y diverso que sea su campo.

Ni bien la no-presencia llega a ser sentida dentro de la voz misma —y, al menos, está presentida desde el umbral de la articulación y

[1] Cf. *La voix et le phénomène.*

de la diacriticidad— la escritura, en cierto modo, se resquebraja en su valor. Por un lado, lo hemos visto, es el esfuerzo por reapropiarse simbólicamente la presencia. Por el otro, consagra la desposesión que ya había dislocado al habla. En ambos sentidos se puede decir que, de una u otra manera, había comenzado ya a trabajar el habla "viva", exponiéndola a la muerte dentro del signo. Pero el signo suplementario no expone a la muerte afectando a una presencia consigo ya posible. La auto-afección constituye lo mismo (*autó*) dividiéndolo. La privación de la presencia es la condición de la experiencia, es decir de la presencia.

En tanto que *pone en juego* a la presencia del presente y a la vida de lo viviente, el movimiento del lenguaje no sólo tiene, se ve claramente, una relación de analogía con la auto-afección "sexual". Se confunde con ella totalmente, inclusive si esta totalidad está fuertemente articulada y diferenciada. Querer distinguirlos es el anhelo logocéntrico por excelencia. Su último recurso consistiría en disolver la sexualidad dentro de la generalidad trascendental de la estructura "tocante-tocado", como podría describirla cierta fenomenología. Esta disociación es la misma por cuyo intermedio se querría discernir al habla de la escritura. Así como la "funesta ventaja" de la auto-afección sexual comienza mucho antes lo que se cree poder circunscribir bajo el nombre de masturbación (organización de gestos llamados patológicos y defectuosos, reservados a algunos niños o adolescentes), la amenaza suplementaria de la escritura es más vieja que lo que se cree poder erigir bajo el nombre de habla.

La metafísica consiste entonces en excluir a la no-presencia determinando al suplemento como *exterioridad simple*, como pura adición o pura ausencia. Es en el interior de la estructura de la suplementaridad donde se opera el trabajo de exclusión. La paradoja es que se anule la adición por considerarla como una pura adición. *Lo que se añade no es nada, puesto que se añade a una presencia plena, a la que es exterior.* El habla viene a añadirse a la presencia intuitiva (del ente, de la esencia, del *eidos*, de la *ousía*, etc.); la escritura viene a añadirse al habla viva y presente consigo; la masturbación viene a añadirse a la experiencia sexual llamada normal; la cultura viene a añadirse a la naturaleza, el mal a la inocencia, la historia al origen, etcétera.

El concepto de origen o de naturaleza, por tanto, no es más que el mito de la adición, de la suplementaridad anulada por el hecho de ser puramente aditiva. Es el mito de la cancelación de la huella, es decir de una diferencia originaria que no es ni ausencia ni presencia,

ni negativo ni positivo. La diferencia originaria es la suplementaridad como *estructura.* Aquí, estructura quiere decir la complejidad irreductible en el interior de la cual sólo se puede inflexionar o desplazar el juego de la presencia o de la ausencia: eso adentro de lo cual la metafísica puede producirse, pero que ella no puede pensar.

Que esa cancelación de la huella se haya dirigido, desde Platón hasta Rousseau y Hegel, a la escritura en sentido estricto, es un desplazamiento cuya necesidad se percibe quizá ahora. La escritura es un representante de la huella en general, no la huella misma. *La huella misma no existe.* (Existir es ser, ser un ente, un ente-presente, *to on.*) Ese desplazamiento, entonces, deja oculto, en cierta manera, el lugar de la decisión, pero muy seguramente lo designa.

a) *La escritura, mal político y mal lingüístico*

El deseo desea la exterioridad de la presencia y de la no-presencia. Esta exterioridad es una matriz. Entre todos sus representantes (exterioridad de la naturaleza y de sus otros, del bien y del mal, de la inocencia y de la perversidad, de la conciencia y de la no-conciencia, de la vida y de la muerte, etc.), hay uno que requiere ahora una atención particular. Va a introducirnos en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas.* Es la exterioridad del dominio y de la servidumbre o de la libertad y de la no-libertad. Entre todos esos representantes, la exterioridad de la libertad y de la no-libertad quizá tenga un privilegio. Reúne más claramente que otros lo histórico (lo político, lo económico, lo técnico) y lo metafísico. Heidegger ha resumido la historia de la metafísica repitiendo lo que hacía de la libertad la condición de la presencia, es decir de la verdad.[2] Y la voz siempre se da como la mejor expresión de la libertad. Es por sí misma el lenguaje en libertad y la libertad de lenguaje, el hablar-franco que no tiene que pedir sus significados a la exterioridad del mundo y que, por tanto, parece no poder ser desposeído de ellos. Los seres más encadenados y más desmunidos ¿no disponen todavía de esta espontaneidad interior que es la voz? Lo que se verifica en el ciudadano se verifica primeramente en esos seres desnudos y abandonados a la potencia ajena: los recién nacidos. "Los primeros dones que reciben de vosotros son cadenas; los primeros tratamientos que experimentan son

[2] Aquí sería necesario citar in extenso *Sobre la esencia del fundamento* y *Sobre la esencia de la verdad,* y en especial, todo lo que allí hace conectar las nociones de *Polis, Agatón* y *Aleteia.*

tormentos. *No teniendo nada libre a no ser la voz*, ¿cómo no habrían de servirse de ella para quejarse?" (*Emilio*, p. 15. La bastardilla es nuestra.)

El *Ensayo sobre el origen de las lenguas* opone la voz a la escritura como la presencia a la ausencia y la libertad a la servidumbre. Son, poco más o menos, las últimas palabras del *Ensayo*: "Ahora bien, yo afirmo que toda lengua con la cual no es posible hacerse entender por el pueblo reunido es una lengua servil; es imposible que un pueblo permanezca libre y que hable esa lengua" (cap. XX). Es por medio de esta frase que habíamos vuelto a hacer pie en una tierra rousseauniana que apenas habíamos dejado, en oportunidad del rodeo por la ideología levi-straussiana del *neighbourhood*, de las "pequeñas comunidades donde todo el mundo conoce a todo el mundo" y donde nadie está fuera del alcance de la voz: ideología clásica a partir de la cual la escritura adoptaba el rango de una triste fatalidad que venía a precipitarse sobre la inocencia natural y que interrumpía la edad de oro del habla presente y plena.

Rousseau concluía así:

"Terminaré estas reflexiones superficiales, pero que pueden hacerlas nacer más profundas, con el pasaje que me las ha sugerido. *Sería materia de un examen filosófico observar en el hecho, y mostrar por medio de ejemplos, cuánto influyen sobre la lengua el carácter, las costumbres y los intereses de un pueblo*" (*Remarques sur la grammaire générale et raisonné, par M. Duclos*, p. 2).

El *Commentaire*[8] de Duclos, efectivamente, parece haber sido, con el *Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac (1746), una de las "fuentes" mayores del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Incluso podría estarse tentado de considerar al *Ensayo* de Rousseau como la realización del programa "filosófico" asignado por Duclos. Este deplora

"la inclinación que tenemos a volver nuestra lengua blanda, afeminada y monótona. Tenemos razón en evitar la rudeza en la pronunciación, pero creo que caemos demasiado en la falta opuesta. Pronunciábamos antaño muchos más diptongos que hoy: se pronunciaban en los tiempos de los verbos, como

[8] Nos referiremos a la edición siguiente: *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*, por Arnaud *et* Lancelot; *Précedée d'un Essai sur l'origine et les progrés de la Langue française, par* M. Patitot, et suivie du *Commentaire* de M. Duclos, auquel on a ajouté des notes. Perlet An XI, 1803.

j'avois, j'aurois, y en varios nombres, como *François, Anglois, Polonois*, mientras que hoy pronunciamos *j'avès, j'aurès, Francès, Anglès, Polonès*. Sin embargo esos diptongos ponían fuerza y variedad en la pronunciación, y la salvaban de una especie de monotonía que en parte proviene de nuestra multitud de *e* mudas".[4]

La degradación de la lengua es el síntoma de una degradación social y política (tema que se volverá muy frecuente en la segunda mitad del siglo XVIII); tiene su origen en la aristocracia y en la capital. Duclos anuncia muy precisamente temas rusonianos cuando prosigue de esta manera: "Lo que entre nosotros se llama la *sociedad* y a la que los antiguos no habrían llamado sino *camarilla*, decide hoy de la lengua y de las costumbres. Ni bien una palabra está algún tiempo en uso entre la *gente de mundo*, su pronunciación se ablanda."[5] Duclos juzga intolerable también la mutilación así infligida a las palabras, las alteraciones y sobre todo los acortamientos; sobre todo, no hay que *cortar* las palabras:

"Esta indolencia en la pronunciación, que no es incompatible con la impaciencia por expresarse, nos hace alterar hasta la naturaleza de las palabras, al cortarlas de modo que su sentido ya no es reconocible. Se dice, por ejemplo, hoy como proverbio: en dépit de lui et de *ses dents* [a despecho de él y de sus dientes], en vez de *ses aidans* [sus ayudantes]. Tenemos más de lo que se cree en palabras acortadas o alteradas por el uso. Nuestra lengua se volverá insensiblemente más apropiada para la conversación que para la tribuna, y la conversación da el tono a la cátedra, a la barra y al teatro; al contrario, entre los griegos y entre los romanos, la tribuna no se sujetaba a ella. Deben conservarse particularmente una pronunciación sostenida y una prosodia fija y distinta entre pueblos que están obligados a tratar públicamente materias interesantes para todos los auditores, porque permaneciendo por otra parte invariable el resto, un orador cuya pronunciación sea firme y variada, debe ser oído desde más lejos que otro . . ."

La alteración de la lengua y de la pronunciación, por tanto, sería inseparable de la corrupción política. El modelo político que así ins-

[4] P. 396. El eco más preciso de este texto se encuentra, fuera del *Ensayo*, en las notas agrupadas en la edición de la Pléiade bajo el título *Prononciation* (t. II, p. 1248) y, en la edición Streickeisen-Moultou, bajo el título *Fragment d'un Essai sur les langues*. Rousseau liga en su crítica la degradación de las costumbres, la corrupción de la pronunciación y el progreso de la escritura. Inclusive cita ejemplos de alteraciones a las que ha tenido el triste privilegio de asistir y que se deben a un "vicio de pronunciación en el órgano, o en el acento, o en el hábito". "Palabras cuya pronunciación he visto cambiar: Charlois-Charolès, secret-segret, persécuter-perzecuter, etc." Todos estos temas remiten también al abate Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (1719).

[5] P. 397.

pira a Duclos es la democracia de estilo ateniense o romano. La lengua es la propiedad del pueblo. Ambos obtienen, una del otro, su unidad. Pues si existe un *corpus* de la lengua, un sistema de la lengua, esto ocurre en la medida en que el pueblo está congregado y reunido "en cuerpo": "Es un pueblo en cuerpo quien hace una lengua... Un pueblo, por tanto, es el amo absoluto de la lengua *hablada*, y es un imperio que ejerce sin darse cuenta de ello."[6] Para desposeer al pueblo de su dominio de la lengua y, de este modo, de su dominio de sí, hay que suspender lo *hablado* de la lengua. La escritura es el proceso mismo de la dispersión del pueblo reunido en cuerpo y el comienzo de su sujeción: "Sólo el cuerpo de una nación tiene derecho sobre la lengua *hablada*, y los escritores tienen derecho sobre la lengua *escrita. El pueblo, decía Varrón, no es el amo de la escritura como lo es del habla*" (p. 420).

Esta unidad del mal político y del mal lingüístico llama, pues, a un "examen filosófico". A ese llamado, Rousseau ya responde con el *Ensayo*. Pero aún se reconocerá mucho más tarde, bajo su forma más aguda, la problemática de Duclos. La dificultad de la pedagogía del lenguaje y de la enseñanza de las lenguas extranjeras, consiste, dirá el *Emilio*, en que no se puede separar al significante del significado y en que cambiando las palabras se cambian las ideas, de tal modo que la enseñanza de una lengua transmite al mismo tiempo toda una cultura nacional sobre la que el pedagogo no tiene control alguno, que se le resiste como el ya-allí que precede a la información, la institución que precede a la instrucción.

"Se sorprenderán que cuente al estudio de las lenguas en el número de las inutilidades de la educación... Convengo en que si el estudio de las lenguas no fuese más que el de las palabras, es decir de las figuras o de los sonidos que las expresan, ese estudio podría convenir a los niños: pero las lenguas, al cambiar los signos, también modifican las ideas que ellos representan. Las cabezas se forman sobre los lenguajes, los pensamientos toman el tinte de los idiomas. Sólo la razón es común, el espíritu, en cada lengua, tiene su forma particular; diferencia que bien podría ser en parte la causa o el efecto de los

[6] P. 421. "Es un pueblo en cuerpo entero quien hace una lengua. Por medio del concurso de una infinidad de necesidades, de ideas y de causas físicas y morales, variadas y combinadas durante una sucesión de siglos, sin que sea posible reconocer la época de los cambios, de las alteraciones o de los progresos. A menudo decide el capricho; a veces es la metafísica más sutil, quien escapa a la reflexión y al conocimiento de aquellos mismos que son sus autores... La escritura (habla de la de los sonidos) no ha nacido, como el lenguaje, por una progresión lenta e insensible: ha estado muchos siglos antes de nacer, pero ha nacido de golpe, como la luz."

caracteres nacionales; y lo que parece confirmar esta conjetura es que en todas las naciones del mundo la lengua sigue a las vicisitudes de las costumbres, y se conserva o se altera como ellas" (p. 105).

Toda esta teoría de la enseñanza de las lenguas descansa sobre una distinción rigurosa entre la cosa, el sentido (o la idea) y el signo; hoy se diría entre el referente, el significado y el significante. Si el representante puede tener alguna eficacia, a veces nefasta, sobre lo representado, y si el niño no debe y no puede "aprender a hablar más que una lengua", es porque "cada cosa puede tener para él mil signos diferentes; pero cada idea no puede tener más que una forma" (*ibid.*).

Lanzada pues por Duclos, la invitación al "examen filosófico" de esta cuestión ha caminado mucho tiempo en Rousseau. Había sido formulado en el *Commentaire* en 1754. Está citada en la conclusión del *Ensayo*; pero otros pasajes del *Commentaire* se evocan en otra parte, especialmente en el capítulo VII. ¿Acaso esas citas, que por lo tanto no han podido ser anteriores a la publicación del segundo *Discurso* (*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*) también fechado en 1754, nos ofrecen alguna certidumbre en cuanto a la fecha de redacción del *Ensayo*? ¿Y en qué medida se puede vincular ese problema cronológico con el problema sistemático de lo que se llama el estado del pensamiento del autor? La importancia que reconocemos a esa obra nos prohibe desestimar esta pregunta.

Acerca de la fecha de composición de ese texto poco conocido y publicado después de la muerte de Rousseau, los intérpretes y los historiadores más autorizados raramente se han puesto de acuerdo. Cuando lo han hecho, ocurría en general por razones diferentes. La apuesta última de este problema es evidente: ¿se puede hablar de una obra de madurez? ¿Su contenido concuerda con el del segundo *Discurso* y de las obras ulteriores?

Los argumentos externos siempre se mezclan con los argumentos internos, en este debate que dura desde hace más de setenta años y que ha conocido dos fases. Si comenzamos por recordar la más reciente, se debe primero a que se desarrolla un poco como si la fase anterior no hubiese puesto un punto que nosotros creemos final al aspecto externo del problema. Pero también porque, en cierto modo, renueva la forma del problema interno.

b) *El debate actual: la economía de la Piedad*

Las citas de Duclos no son los únicos indicios que permiten a los comentaristas modernos concluir que el *Ensayo* es posterior al segundo *Discurso* o, al menos, contemporáneo. B. Gagnebin y M. Raymond recuerdan en la edición de las *Confesiones* [7] que "el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* apareció por primera vez en un volumen de *Traités sur la musique* de J.-J. Rousseau, publicado en Ginebra por Du Peyrou, en 1781, según el manuscrito que detentaba y que ha legado a la Biblioteca de Neuchâtel (Nº 7.835)". Los editores de las *Confesiones* llaman la atención sobre ese "muy notable opúsculo, demasiado poco leído" y se apoyan en las citas de Duclos para situarlo después del segundo *Discurso*. "Finalmente, añaden, la materia misma del *Ensayo* supone conocimientos y una madurez de pensamiento que Rousseau no había adquirido en 1750." También en la opinión de R. Derathé, [8] al menos en lo que concierne a los capítulos IX y X, que cuentan entre los más importantes y que, al explicar la "Formación de las lenguas meridionales" y la "Formación de las lenguas del norte", desarrollan temas muy emparentados con los del segundo *Discurso*.

¿No es acaso verosímil —y tentador de imaginar— que Rousseau haya podido extender la redacción de ese texto varios años? ¿No se podría entonces destacar en él diversos estratos de su reflexión? Las citas de Duclos, ¿no habrían podido ser introducidas bastante tarde? Ciertos capítulos importantes, ¿no habrían podido ser compuestos, completados o retocados al mismo tiempo que el segundo *Discurso* o inclusive después? Esto conciliaría las interpretaciones y conferiría cierta autoridad a la hipótesis de quienes sitúan hoy el proyecto del *Ensayo*, si no toda la redacción, mucho antes de 1754. Vaughan considera de este modo, por razones externas, que el *Ensayo* ha sido proyectado antes del segundo *Discurso* e incluso antes del primer *Discurso* (1750). [9] En efecto, aquél se enlaza muy estrechamente con los escritos sobre la música. Bien lo dice su título completo: *Ensayo sobre el origen de las lenguas, donde se habla de la Melodía, y de la imitación musical*. Ahora bien, se sabe que los escritos sobre música responden a una inspiración muy precoz. En 1742, Rousseau

[7] *Pléiade* (t. I, p. 560, Nº 3).

[8] *Le rationalisme de Rousseau*, 1948, pp. 17/18. *Rousseau et la science politique de son temps*, 1950, p. 146.

[9] *Political writings*, I, 10. Cf. también Hendel, *J.-J. Rousseau moralist*, t. I, pp. 66 y sgts.

lee en la Academia de Ciencias su *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique.* En 1743 aparece la *Dissertation sur la musique moderne.* En 1749, año de composición del primer *Discurso*, Rousseau escribe, a requerimiento de d'Alembert, los artículos sobre la música para la *Enciclopedia.* A partir de esos artículos compondrá el *Dictionnaire de musique* con el que se ha soldado el *Ensayo*, cuando su primera publicación. ¿No se puede, entonces, imaginar que el *Ensayo* ha sido emprendido en esta época, incluso si, al prolongarse su redacción durante varios años, Rousseau ha modificado hasta 1754 ciertas intenciones y ciertos capítulos llegando a pensar en hacer del *Ensayo,* como lo dice en un "Prefacio" [10], una pieza del segundo *Discurso*?

No obstante, a pesar de la comodidad y la verosimilitud de esta conjetura conciliadora, queda un punto sobre el cual, por razones internas y sistemáticas, es difícil borrar el desacuerdo distribuyendo a cada hipótesis su período y su parte de verdad. Aquí hay que tomar partido.

Se trata del contenido filosófico del capítulo IX "Formación de las lenguas meridionales". Con respecto a este capítulo fundamental es que R. Derathé y J. Starobinski se separan. Por cierto, ellos nunca se han opuesto directamente sobre ese punto. Pero le consagran uno y otro una nota [11] y esta confrontación debe ayudarnos a esclarecer nuestro problema.

Que el *Ensayo* sea una pieza destinada al segundo *Discurso*: esta es, según Derathé, la hipótesis "más verosímil, al menos en lo que concierne a los capítulos IX y X... que testimonian iguales preocupaciones que el *Discurso sobre la desigualdad*".

Ahora bien, precisamente es en el capítulo IX donde Starobinski destaca una afirmación que le parece incompatible con la intención del segundo *Discurso.* A partir de ella concluye que el pensamiento de Rousseau ha evolucionado. Y no ha podido hacerlo sino desde el *Ensayo* hasta el *Discurso*, ya que la doctrina no variará más, parece, sobre el punto considerado, después de 1754. Por tanto, el *Ensayo* sería anterior, sistemática e históricamente, al segundo *Discurso.* Esto aparece al examen del rango que reconoce aquí y allá a ese sentimiento fundamental que, según él, es la *piedad*. En una palabra, el *Discurso* hace de ella una afección o una virtud *natural*, que precede al uso

[10] Cf. *infra*, p. 226.

[11] Ya hemos citado la de Derathé. Cf. también J. Starobinski, edición del segundo *Discurso* en la Pléiade, p. 154, nota 2.

de la reflexión, mientras en el *Ensayo,* Rousseau parece juzgar necesario que sea previamente *despertada* —dejemos por el momento toda su indeterminación a esta palabra— por el juicio.

Recordemos ante todo la doctrina del *Discurso,* ya que no da lugar a ningún desacuerdo. Rousseau afirma en ella sin ambigüedad que la piedad es más antigua que el trabajo de la razón y de la reflexión. Esa es una condición de su universalidad. Y el argumento no podía dejar de apuntar a Hobbes:

"No creo tener que temer ninguna contradicción, acordando al hombre la única virtud *Natural* que haya estado forzado a reconocer el Detractor más exagerado de las virtudes humanas.[12] Hablo de la Piedad, disposición conveniente a seres tan débiles, y sujetos a tantos males como nosotros lo somos y estamos; virtud tanto más universal y tanto más útil al hombre, cuanto que *precede en él al uso de toda reflexión,* y tan Natural que los Animales mismos a veces dan signos sensibles de ella."

Después de haberla ejemplificado, dentro del orden humano y dentro del orden animal, pero casi siempre remitido a las relaciones de la Madre y del Hijo, Rousseau prosigue:

"Tal es el puro movimiento de la Naturaleza, *anterior a toda reflexión*: tal es la fuerza de la piedad natural, que aun a las costumbres más depravadas les cuesta trabajo destruirla... Mandeville ha advertido bien que con toda su moral los hombres jamás hubiesen sido más que monstruos, si la Naturaleza no les hubiera dado la piedad en apoyo de la razón..." "Por tanto, es muy cierto que la piedad es un sentimiento natural, que moderando en cada individuo la actividad del amor por sí mismo, concurre a la conservación mutua de toda la especie. Es ella quien nos lleva *sin reflexión* en auxilio de aquellos a quienes vemos sufrir: es ella la que, dentro del estado de Naturaleza, *ocupa el lugar* de Ley, de costumbres y de virtud, con la ventaja que nadie está tentado de desobedecer a su *dulce voz.*" [13]

[12] Se trata de Mandeville. Ver la nota la Starobinski a la edición del *Discurso* en la edición de la Pléiade, a que aquí nos referimos. (t. III, p. 154. La bastardilla es nuestra).

[13] La bastardilla es nuestra. Los ejemplos elegidos por Rousseau no nos son indiferentes: "Sin hablar de la ternura de las madres por sus pequeños, y de los peligros que desafían, para preservarlos, todos los días se observa la repugnancia que sienten los caballos en pisotear un cuerpo vivo; un animal no pasa sin inquietud junto a un animal de su especie muerto: inclusive hay algunos que les dan una suerte de sepultura; y los tristes mugidos del ganado que entra a un matadero, anuncian la impresión que recibe del horrible espectáculo que lo sacude. Con placer se ve al autor de la *Fábula de las ovejas* forzado a reconocer en el hombre, un ser compasivo y sensible, salir, con el ejemplo que da de ello, de su estilo frío y sutil, para ofrecernos la patética imagen de un hombre encerrado que observa afuera a un animal feroz

Hagamos una pausa antes de retomar el hilo del debate. Consideremos aún el sistema de las metáforas. La piedad natural, ilustrada de manera arquetípica en la relación de la madre con el hijo y en general en la relación de la vida con la muerte, manda como una dulce voz. En la metáfora de esa dulce voz se transportan a la vez la presencia de la madre y la de la naturaleza. Que esta dulce voz sea la de la naturaleza y de la madre, también se reconoce en que es, como siempre lo señala la metáfora de la voz en Rousseau, una ley. "Nadie está tentado de desobedecerla" a la vez porque es dulce y porque, siendo natural, absolutamente original, también es inexorable. Esta ley maternal es una voz. La piedad es una voz. La voz siempre es, en su esencia, el pasaje de la virtud y de la buena pasión. Por oposición a la escritura, que *carece de piedad.* Ahora bien, el orden de la piedad "ocupa el lugar de ley", suple a la ley, la ley instituida. Pero como la ley de institución es también el suplemento de la ley natural cuando ésta llega a faltar, bien se ve que sólo el concepto de suplemento permite pensar, aquí, la relación entre la naturaleza y la ley. Estos dos términos no tienen sentido más que en el interior de la estructura de suplementaridad. La autoridad de la ley no-maternal, no tiene sentido más que al sustituirse a la autoridad de la ley natural, a la "dulce voz" a la cual, precisamente, ha sido necesario estar "tentado de desobedecer". El orden sin piedad al que se accede cuando la dulce voz deja de hacerse oír ¿es simplemente, como lo dejábamos imaginar hace un momento, el orden de la escritura? Sí y no. Sí, en la medida en que se lee la escritura literalmente, o se la vincula a la letra. No, en la medida en que se entiende a la escritura dentro de su metáfora. Entonces se puede decir que la ley natural, la dulce voz de la piedad, no está solamente proferida por una instancia maternal, sino inscripta en nuestros corazones por Dios. Se trata entonces de la escritura natural, la escritura del corazón, que Rousseau opone a la escritura de la razón. Sólo esta última carece de piedad, sólo ella transgrede la prohibición que bajo el nombre de afección natural, vincula el hijo a la madre y protege a la vida contra la muerte. Transgredir la ley y la voz de la piedad es reemplazar la afección natural

que arranca a un niño del seno de su madre, que quiebra con sus dientes asesinos los débiles miembros, y que desgarra con sus uñas las entrañas de ese niño. ¿Qué espantosa agitación no experimenta ese testigo de un acontecimiento en que no tiene ningún interés personal? ¿Qué angustias no sufre ante esa visión, por no poder llevar auxilio a la madre desvanecida, ni al niño expirante? Tal es el puro movimiento de la naturaleza, anterior a toda reflexión..."

por la pasión pervertida. Ahora bien, la primera es buena porque está inscripta en nuestros corazones por Dios. Aquí es donde volvemos a encontrar esa escritura, divina o natural, cuyo desplazamiento metafórico habíamos situado anteriormente. En el *Emilio*, describiendo lo que él llama el "segundo nacimiento", Rousseau escribirá:

> "Nuestras pasiones son los principales instrumentos de nuestra conservación: por tanto, es una empresa tan vana como ridícula querer destruirlas; es controlar a la naturaleza, es reformar la obra de Dios. Si Dios dijera al hombre que aniquile las pasiones que él le da, Dios querría y no querría; se contradeciría a sí mismo. Jamás ha dado él una orden insensata, nada semejante está escrito en el corazón humano; y lo que Dios quiere que haga un hombre, no se lo hace decir por otro hombre, él mismo se lo dice, se lo escribe en el fondo del corazón" (pp. 246-247).

La pasión absolutamente primitiva, la que Dios no puede ordenarnos aniquilar sin contradecirse a sí mismo, es el amor de sí. Se sabe que Rousseau lo distingue del amor propio, que es su forma corrompida. Ahora bien, si la fuente de todas las pasiones es natural, no todas las pasiones lo son. "Mil arroyos extraños lo han engrosado" (*ibid.*). Lo que aquí nos importa, en cuanto al rango de la piedad, raíz del amor por los demás, es que ella no es ni la fuente misma, ni un flujo pasional derivado, una pasión adquirida entre otras. Es la *primera derivación* del amor de sí. Es *casi* primitiva y dentro de la diferencia entre la proximidad y la identidad absolutas se aloja toda la problemática de la piedad. "El primer sentimiento de un niño es amarse a sí mismo; y el segundo, que deriva del primero, es amar a quienes se le acercan" (p. 248). En seguida se demuestra esta derivación: es menos un alejamiento y una interrupción del amor de sí que la primera y más necesaria de sus consecuencias. Si la piedad modera "la actividad del amor de sí" (segundo *Discurso*, p. 156), quizá sea menos oponiéndosele [14] que expresándola de manera indirecta, difiriéndola, ya que esta moderación "concurre a la conservación mutua de la especie" (*ibid.*).

Es preciso todavía comprender cómo y por qué la piedad, ella misma suplida por la ley y la sociedad, también puede desempeñar el papel de suplente. ¿Por qué se vuelve, en un momento dado o desde

[14] Nos preguntamos, si sobre este punto, se puede oponer, como hace R. Derathé, la doctrina del *Emilio* y la del segundo *Discurso* ("...en el *Emilio* la piedad se convierte en un sentimiento derivado del amor de sí, mientras que el segundo *Discurso* oponía esos dos principios entre sí..." (*Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, pp. 99-100).

siempre, el ocupa-el-lugar de la cultura, lo que "dentro del estado de naturaleza ocupa el lugar de Ley, de costumbres y de virtud"? ¿Contra qué *analogon* de sí misma, contra qué depravación nos preserva, que le sea bastante semejante pero también distinta para que la sustitución tenga lugar?

¿Es un azar si, como otro suplemento, el sentimiento natural y pre-reflexivo de la piedad, que "concurre a la conservación mutua de la especie", nos protege, entre otras amenazas de muerte, del amor? ¿Es un azar si la piedad protege al hombre (*homo*) de su destrucción por el furor del amor, en la medida en que protege al hombre (*vir*) de su destrucción por el furor de la mujer? Lo que quiere decir la inscripción de Dios, es que la piedad —que vincula el hijo a la madre y la vida a la naturaleza— debe preservarnos de la pasión amorosa que vincula el devenir-hombre del hijo (el "segundo nacimiento") al devenir-mujer de la madre. Este devenir es la gran sustitución. La piedad preserva la humanidad del hombre y la vida de lo viviente en la medida en que salva, vamos a verlo, la virilidad del hombre y la masculinidad del macho.

En efecto, si la piedad es natural, si lo que nos lleva a identificarnos con los demás es un movimiento innato, el amor, en compensación, la pasión amorosa no tiene nada de natural. Es un producto de la historia y de la sociedad.

"Entre las pasiones que agitan el corazón del hombre hay una ardiente, impetuosa, que vuelve un sexo necesario al otro; pasión terrible que desafía todos los peligros, derriba todos los obstáculos y que, en sus furores, parece propia para destruir al Género humano que está destinada a conservar. ¿Qué será de los hombres presas de esta rabia desenfrenada y brutal, sin pudor, sin continencia, y que se disputa cada día sus amores al precio de su sangre?" (*Discurso,* p. 157).

Debe leerse detrás de este sangriento cuadro, como sub-impresión, *la otra escena*: la que, recientemente, con ayuda de los mismos colores, exhibía un mundo de caballos muertos, de animales feroces y de hijos arrancados al seno materno.

Por tanto, la pasión amorosa es la perversión de la piedad natural. A diferencia de ésta, limita a un ser único nuestro apego. Como siempre en Rousseau, el mal tiene allí la forma de la determinación, de la comparación y de la *preferencia*. Es decir de la diferencia. Esta invención de la cultura desnaturaliza la piedad, desvía su movimiento espontáneo que, instintiva e indistintamente, la llevaría hacia todo viviente, sea cual fuere su especie y sea cual fuere su sexo. Los

celos que marcan el intervalo entre la piedad y el amor no son solamente una creación de la cultura, dentro de nuestra sociedad. En tanto que astucia de la comparación, son una estratagema de la femineidad, una reducción de la naturaleza a la razón por parte de la mujer. Lo que hay de cultural y de histórico en el amor está al servicio de la femineidad: hecho para someter el hombre a la mujer. Es "un sentimiento facticio; nacido del uso de la sociedad, y celebrado por las mujeres con mucha habilidad y precaución para establecer su imperio, y volver dominante al sexo que debería obedecer" (p. 158). Y el *Emilio* dirá que "está en el orden de la naturaleza el que la mujer obedezca al hombre" (p. 517). Rousseau describe aquí la lucha entre el hombre y la mujer según el esquema y con los términos mismos de la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, cosa que esclarece no solamente su texto sino también la *Fenomenología del espíritu*:

"Por lo tanto, cuando él la toma de un rango inferior, el orden natural y el orden civil concuerdan y toda va bien. Ocurre lo contrario cuando, aliándose con una mujer de rango superior, el hombre se coloca en la alternativa de vulnerar su derecho o su reconocimiento, de ser ingrato o despreciado. Entonces la mujer, pretendiendo autoridad, se hace tirano de su jefe; y el amo, vuelto esclavo, resulta la más ridícula y más miserable de las criaturas. Así son esos desdichados favoritos a quienes los reyes de Asia honran y atormentan con su alianza y que, se dice, para acostarse con sus mujeres no se atreven a entrar al lecho *sino* por los pies" (*ibid.*).

La perversión histórica [15] se introduce por medio de una doble sustitución: sustitución del gobierno doméstico por el mando político, y del amor físico por el amor moral. Es natural que la mujer gobierne la casa y Rousseau le reconoce para ello un "talento natural"; pero ella debe hacerlo bajo la autoridad del marido, "como un ministro dentro del Estado, haciéndose mandar lo que ella quiere hacer":

"Confío en que muchos lectores, acordándose que doy a la mujer un talento natural para gobernar al hombre, me acusarán aquí de contradicción: no

[15] Es sabido que Rousseau había proyectado consagrar una obra al papel de las mujeres dentro de la historia. Para él se trataba, parece, tanto de restaurar una verdad histórica (la importancia del papel de la mujer, que la historia de los hombres ha disimulado deliberadamente) como de recordar el carácter a veces nefasto de ese papel, haciendo "algunas observaciones sobre los grandes hombres que se han dejado gobernar por las mujeres. Temístocles, Antonio, etc. Fulvia mujer de Antonio excita la guerra por no haber podido ser amada de César". Cf. *Sur les femmes* y *Essai sur les événements importants dont les femmes ont été la cause secrète* (Pléiade, t. II, pp. 1254-1257).

obstante, se engañarán. Hay sobrada diferencia entre arrogarse el derecho de mandar, y gobernar a aquél que manda. El imperio de la mujer es un imperio de *dulzura*, de destreza y de complacencia; *sus órdenes son caricias*, sus amenazas son llantos. Ella debe reinar en la casa como un ministro dentro del Estado, haciéndose mandar lo que ella quiere hacer. En este sentido es una constante que los mejores matrimonios son aquellos en que la mujer tiene mayor autoridad: pero cuando ella desconoce la *voz* del jefe, cuando quiere usurpar sus derechos y mandar por sí misma, jamás resulta de ese desorden sino miseria, escándalo y deshonor." (*Ibid.* La bastardilla es nuestra.)

En la sociedad moderna, el orden ha sido invertido por la mujer y tal es la forma misma de la usurpación. Esta sustitución no es un abuso entre otros. Es el paradigma de la violencia y de la anomalía política. Como el mal lingüístico de que hablábamos más arriba —y lo veremos directamente conectado en seguida— esta sustitución es un mal político. La *Lettre à M. d'Alembert* bien lo dice:

"...no queriendo ya tolerar separaciones, a falta de poder hacerse hombres, las mujeres nos hacen mujeres. Este inconveniente, que degrada al hombre, es muy grande por doquier; pero sobre todo es en los Estados como el nuestro donde importa prevenirlo. Que un monarca gobierne hombres o mujeres debe serle bastante indiferente, con tal que se le obedezca; pero dentro de una república, hacen falta hombres." [16]

La moraleja de estas palabras, está en que las mujeres mismas ganarían con que la república restaurara el orden natural. Pues dentro de una sociedad perversa, el hombre desprecia a la mujer a quien debe obedecer: "Cobardemente consagrados a las voluntades del sexo que deberíamos proteger y no servir, hemos aprendido a despreciarlo obedeciéndole, a ultrajarlo con nuestras precauciones burlonas." París, culpable de las degradaciones de la lengua, es incriminado: "Y cada mujer de París congrega dentro de su habitación a un serrallo de hombres más mujeres que ella, que saben rendir a la belleza todo tipo de homenajes, menos el del corazón de que es digna" (*ibid.*).

La imagen "natural" de la mujer, tal como Rousseau la reconstituye, se dibuja poco a poco: exaltada por el hombre pero sometida a él, debe gobernar sin ser la dueña. Se la debe *respetar*, es decir amarla a una distancia suficiente para que las fuerzas —las nuestras y las del cuerpo político— no sean lastimadas. Porque arriesgamos

[16] Ed. Garnier, p. 204. También se leerá toda la nota 1: el autor se sorprende que "tal broma, cuya aplicación se ve de sobra, haya sido tomada en Francia al pie de la letra por gente ilustrada".

nuestra "*constitución*" no sólo "frecuentando a las mujeres" (en vez de contenerlas dentro del gobierno doméstico) sino también regulando nuestra sociedad sobre la suya. "Ellos [los hombres] se resienten tanto y más que ellas por su comercio demasiado íntimo: ellas no pierden con él sino sus costumbres, y nosotros perdemos a la vez nuestras costumbres y nuestra constitución" (p. 204). Por lo tanto, la partida no es igual; ésta quizá resulte la significación más profunda del juego de la suplementaridad.

Esto nos conduce directamente a la otra forma de la perversión sustitutiva: a aquella que añade el amor moral al amor físico. Hay una cualidad natural del amor: sirve para la procreación y para la conservación de la especie. Lo que Rousseau llama "lo físico del amor" es, como su nombre lo indica, natural; por lo tanto, soldado al movimiento de la piedad. El deseo no es la piedad, por cierto, pero como ella, según Rousseau, es pre-reflexivo. Ahora bien, hay que "distinguir lo moral de lo Físico dentro del amor" (segundo *Discurso*, p. 157). Dentro de lo "moral" que sustituye a lo natural, dentro de la institución, la historia, la cultura, gracias al uso social, la perfidia femenina se dedica a hacer entrar en razón al deseo natural, a captar su energía para ligarla a un solo ser. Así, éste se asegura una dominación usurpada:

> "Lo Físico es ese deseo general que lleva a un sexo a unirse con el otro; lo moral es aquello que determina a ese deseo y lo fija, exclusivamente, sobre un solo objeto, o que al menos le da para ese objeto preferido un mayor grado de energía" (p. 158).

La operación de la femineidad —y esta femineidad, este principio femenino puede operar tanto entre las mujeres como entre aquellos a quienes la sociedad llama hombres y a quienes, dice Rousseau, "las mujeres hacen mujeres"— consiste, pues, en capturar la energía fijándola a un solo tema, a una sola representación.

Tal es la historia del amor. En ella se refleja, sin más, la historia como desnaturalización: lo que se añade a la naturaleza, el suplemento moral, desplaza, por sustitución, a la fuerza de la naturaleza. En ese sentido el suplemento no es nada, no tiene ninguna energía propia, ningún movimiento espontáneo. Es un organismo parasitario, una imaginación o una representación que determina y orienta la fuerza del deseo. Jamás se podrá explicar a partir de la naturaleza y de la fuerza natural que algo como la diferencia de una *preferencia* pueda, sin fuerza propia, forzar a la fuerza. Tal estupor da todo su ímpetu y toda su forma al pensamiento de Rousseau.

Este esquema es ya una interpretación de la historia según Rousseau. Pero esta interpretación se presta a su vez a una segunda interpretación donde se marca cierta vacilación. Rousseau parece oscilar entre dos lecturas de esa historia. Aquí debe reconocerse el sentido de esta oscilación. El esclarecerá aún, más de una vez, nuestro análisis. Ora la sustitución perversa se describe como el origen de la historia, como la historicidad misma y el primer apartamiento con relación al deseo natural. Ora aparece como una depravación histórica *dentro* de la historia, no simplemente una corrupción dentro de la forma de la suplementaridad sino una corrupción suplementaria. Así es como se pueden leer las descripciones de una sociedad histórica dentro de la cual la mujer tiene su ubicación, queda en su sitio, ocupa su lugar natural, como objeto de un amor no corrompido:

"Los antiguos pasaban casi toda su vida al *aire libre*, o aplicados a sus asuntos, o arreglando los del Estado en la plaza pública, o paseándose por las afueras, en los jardines, a la orilla del mar, bajo la lluvia, al sol y casi siempre con la cabeza desnuda. En todo eso, ni una mujer; pero, en la necesidad, se las sabía encontrar muy bien, y no vemos en sus escritos ni en los retazos que nos quedan de sus conversaciones, que el espíritu, o el gusto, o el amor mismo, perdiesen nada con esta reserva." (*Lettre à M. d'Alembert*, p. 204. La bastardilla es nuestra.)

Pero, ¿existe una diferencia entre la corrupción en la forma de la suplementaridad y la corrupción suplementaria? Tal vez sea el concepto de suplemento quien nos permita pensar conjuntamente esas dos interpretaciones de la interpretación. A partir de la primera salida fuera de la naturaleza, el juego histórico —como suplementaridad— comporta en sí mismo el principio de su propia degradación de sí, de la degradación suplementaria, de la degradación de la degradación. La aceleración, la precipitación de la perversión en la historia está implicada desde el comienzo por la perversión histórica misma.

Pero el concepto de suplemento, considerado, como ya lo hemos hecho, en tanto concepto *económico*, debe permitirnos decir al mismo tiempo lo contrario sin contradicción. La lógica del suplemento —que no es la lógica de la identidad— hace que, simultáneamente, la aceleración del mal encuentre su compensación y su parapeto históricos. La historia precipita la historia, la sociedad corrompe a la sociedad, pero el mal que abisma a una y a otra también tiene su suplemento natural: la historia y la sociedad producen su propia resistencia al abismo.

Así por ejemplo, lo "moral" del amor es inmoral: captador y destructor. Pero igual que se puede preservar la presencia difiriéndola,

así como se puede diferir el gasto, retardar la "frecuentación" mortal de la mujer por medio de esa otra potencia de muerte que es el auto-erotismo, también, según esta economía de la vida o de la muerte, la sociedad puede poner un parapeto moral al abismo del "amor moral". En efecto, la moral de la sociedad puede diferir o debilitar la captación de energía imponiendo a la mujer la virtud del pudor. Dentro del pudor, ese producto del refinamiento social, es en verdad la cordura natural, la economía de la vida quien controla a la cultura por la cultura. (Todo el discurso de Rousseau, señalémoslo al pasar, encuentra aquí su propio campo de ejercicio.) Como las mujeres traicionan la moral natural del deseo físico, la sociedad inventa entonces —pero se trata de una estratagema de la naturaleza— el imperativo moral del pudor que limita la inmoralidad. Es decir la moralidad, pues el "amor moral" jamás ha sido inmoral sino por amenazar la vida del hombre. El tema del pudor tiene mayor importancia de lo que se cree en la *Lettre à M. d'Alembert*. Pero es capital en el *Emilio*, en particular en ese *Libro quinto* que aquí habría que seguir línea por línea. El pudor es definido ahí certeramente, como un suplemento de la virtud natural. Se trata, por cierto, de saber si los hombres van a dejarse "arrastrar a la muerte" (p. 447) por el número y la intemperancia de las mujeres. Sus "deseos ilimitados", efectivamente, no poseen esa suerte de freno natural que se encuentra entre las hembras de los animales. Entre estas últimas,

> "satisfecha la necesidad, cesa el deseo; ellas no rechazan al macho por fingimiento, sino de veras: hacen todo lo contrario de lo que hacía la hija de Augusto; no reciben más pasajeros cuando el navío tiene ya su cargamento... el instinto las empuja y el instinto las detiene. *¿Dónde estará el suplemento de este instinto negativo en las mujeres, cuando usted les haya quitado el pudor?* Esperar que no se preocupen más por los hombres es esperar que éstos sean ya ineptos." (La bastardilla es nuestra.) Ese suplemento, por cierto, es la economía de la vida de los hombres: "Su intemperancia natural conduciría a los hombres a la muerte; por contener sus deseos, el pudor es la auténtica moral de las mujeres."

Se confirma así que el concepto de naturaleza y todo el sistema que rige no pueden ser pensados sino bajo la categoría irreductible del suplemento. Aunque el pudor venga a suplir la carencia de un freno instintivo y natural, no resulta menos, en tanto suplemento, y por más moral que sea, natural. Este producto cultural tiene un origen y una finalidad naturales. Es Dios quien lo ha inscripto en la creatura: "El Ser supremo, en todo ha querido hacer honor a la especie humana: dando al hombre inclinaciones sin medida, le da al mismo tiempo

la ley que las regula, a fin de que él sea libre y se mande a sí mismo; entregándolo a pasiones inmoderadas, agrega a esas pasiones la razón para gobernarlas; librando a la mujer a deseos ilimitados, agrega a esos deseos el pudor para que los contenga." Dios, pues, da la *razón* como suplemento de las inclinaciones naturales. La razón, entonces, está a la vez en la naturaleza y como suplemento de la naturaleza; es una ración suplementaria. Lo cual supone que a veces la naturaleza pueda faltarse a sí misma o, cosa que no es diferente, excederse a sí misma. E inclusive Dios añade a guisa de *prima* (*praemium*), en recompensa, un suplemento al suplemento: "Además, prosigue Rousseau, aun añade una recompensa actual al buen uso de sus facultades, a saber el gusto que se obtiene de las cosas honestas cuando de ellas se hace la regla de sus acciones. Todo esto bien equivale, me parece, al instinto de los animales."

Al dejarse conducir por este esquema, habría que releer todos los textos que describen a la cultura como la alteración de la naturaleza: dentro de las ciencias, las artes, los espectáculos, las máscaras, la literatura, la escritura. Habría que volver a aprehenderlos dentro de la red de esa estructura del "amor moral", como guerra de los sexos y como encadenamiento de la fuerza del deseo por el principio femenino. Por no oponer solamente los hombres a las mujeres sino los hombres a los hombres, esta guerra es histórica. No constituye un fenómeno natural o biológico. Como en Hegel, es una guerra de las conciencias y de los deseos, no de las necesidades o deseos naturales. ¿En qué se lo reconoce? Particularmente, en el hecho que no puede explicarse por la escasez de las hembras o por "los intervalos exclusivos durante los cuales la hembra rehúsa constantemente la aproximación del macho", cosa que, señala Rousseau,

> "proviene de la primera causa; pues si cada hembra no soporta al macho más que durante dos meses del año, a este respecto es como si el número de las hembras fuese menor de las cinco sextas partes: ahora bien, ninguno de esos dos casos es aplicable a la especie humana donde el número de las hembras sobrepasa generalmente al de los machos, y donde jamás se ha observado que inclusive entre los salvajes las mujeres tengan, como las de otras especies, tiempos de celo y de rechazo."[17]

No teniendo el "amor moral" ningún fundamento biológico nace, pues, del poder de la imaginación. Toda la depravación de la cultura,

[17] Segundo *Discurso*, p. 159. Sobre las relaciones de estos temas con temas opuestos o emparentados de Voltaire, Buffon o Pufendorf, ver las notas de la edición de la Pléiade, pp. 158/159.

como movimiento de la diferencia y de la preferencia, por tanto, tiene relación con la posesión *de las* mujeres. Siempre se trata de saber quién tendrá las mujeres pero también qué tendrán las mujeres. Y qué precio se pagará en ese cálculo de las fuerzas. Ahora bien, según el principio de la aceleración o de la capitalización que recién hemos reconocido, lo que abre el mal es también lo que precipita hacia lo peor. Rousseau podría decir como Montaigne "nuestras costumbres tienden con una maravillosa inclinación hacia el empeoramiento" (*Ensayos*, I. 82). De tal modo la escritura, aquí la literaria, forma un sistema con el amor moral. Aparece al mismo tiempo que él. Pero el amor moral degrada aun a la escritura. La enerva como enerva al hombre. Provoca

> "esa multitud de obras efímeras que nacen diariamente, no estando hechas más que para divertir a mujeres, y no teniendo ni fuerza ni profundidad, vuelan todas del tocador al mostrador de lectura. Es el medio de reescribir incesantemente las mismas y de volverlas siempre nuevas. Se me citarán dos o tres que servirán de excepción; pero yo citaré cien mil que confirmarán la regla. Por eso es que la mayoría de las producciones de nuestra época pasarán con ella; y la posteridad creerá que se hicieron muy pocos libros en este mismo siglo en que tantos se hacen." [18]

Este rodeo ¿nos ha alejado mucho de nuestra preocupación inicial? ¿En qué nos ayuda a precisar la situación del *Ensayo*?

Acabamos de verificar que, comprendido con todo el sistema de oposiciones que sustenta, el concepto de piedad natural es fundamen-

[18] *Lettre à M. d'Alembert*, pp. 206/207. Ver también la nota de la p. 206. Comienza así: "Las mujeres en general no gustan de ningún arte, no conocen ninguno y no tienen ningún genio..." "En la unión de los sexos, uno debe ser activo y fuerte, el otro pasivo y débil." (*Emilio*, p. 446.)

¿No es notable que Nietzsche, compartiendo, en suma, esta concepción de la femineidad, de la degradación de la cultura y de la genealogía de la moral como sujeción para el esclavo, haya odiado a Rousseau? ¿No es notable que lo haya considerado como el representante eminente de la moral de los esclavos? ¿No es notable que haya visto en la piedad, precisamente, la verdadera subversión de la cultura y la forma de sujeción de los amos?

Habría mucho que decir en este camino. En particular, nos conduciría a comparar los modelos rousseauniano y nietzcheano de la femineidad: la dominación o la seducción son igualmente temidas, ya adopten alternativa o simultáneamente, la forma de la dulzura empalagosa, reblandeciente, o bien la del furor destructivo y devorador. Uno se engañaría interpretando esos modelos como afirmaciones *simples* de la virilidad. Quizá Novalis haya visto más profundamente y más allá de lo que el mismo Rousseau llama, al comienzo de las *Confesiones* (p. 12), su "carácter afeminado": "Los filosofemas de Rousseau son absolutamente hablando una filosofía femenina o una teoría de la femineidad." *Encyclopédie*, trad. M. de Gandillac (Ed. de Minuit, p. 361).

tal. No obstante, según Starobinski, estaría ausente, hasta excluido, del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. No se podría dejar de tener en cuenta este hecho para asignarle un sitio dentro de la historia y dentro de la arquitectónica del pensamiento de Rousseau:

"La importancia del ímpetu espontáneo de la piedad, fundamento irrazonado de la moral, ha sido indicada por Rousseau desde el Prefacio del *Discurso*; cf. p. 126 y n. 1. En esta parte del *Discurso* y luego en el *Emilio*, Rousseau no deja de afirmar que la piedad es una virtud que 'precede al uso de toda reflexión'. Tal es el estado definitivo del pensamiento de Rousseau en este asunto. Ahora bien, el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, cap. IX, formula sobre este punto ideas bastante diferentes, cosa que permitiría quizá atribuir a ese texto (o por lo menos a ese capítulo) una fecha anterior a la puesta a punto del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. En el *Ensayo*, Rousseau no admite la posibilidad de un ímpetu de simpatía irreflexiva, y parece más proclive a sostener la idea hobbeana de la guerra de todos contra todos: 'No estamos unidos por ninguna idea de fraternidad común y, al no tener otro árbitro que la fuerza, se creían enemigos... Un hombre solo, abandonado sobre la superficie de la tierra, a merced del género humano, debía ser un animal feroz... Las afecciones sociales sólo se desarrollan en nosotros por medio de la inteligencia. La piedad, aunque natural al corazón humano, permanecería eternamente inactiva si la imaginación no la pusiera en movimiento. ¿Cómo nos dejamos conmover por la piedad? Trasladándonos fuera de nosotros mismos, identificándonos con el ser sufriente. Sufrimos en la medida en que juzgamos que el otro sufre; ...El que jamás ha reflexionado no puede ser ni clemente, ni justo, ni piadoso, como tampoco puede ser malo y vengativo.' Esta concepción más intelectualista de la piedad se aproxima al pensamiento de Wollaston..."

Estas afirmaciones extraídas del *Ensayo* y alegadas por Starobinski, ¿son incompatibles con las tesis del *Discurso* y del *Emilio*? No parece. Al menos por tres tipos de razones:

A. Rousseau hace primero en el *Ensayo* una concesión que asegura su alojamiento a toda la teoría llamada "ulterior" de la piedad. Escribe: "La piedad, si bien natural en el corazón del hombre...". Reconoce así que la piedad es una virtud innata, espontánea, pre-reflexiva. Esta será la tesis del *Discurso* y del *Emilio*.

B. Aquello sin lo cual esta piedad "natural en el corazón del hombre" permanecería adormecida, "inactiva", no es la razón, sino la "imaginación" que "la pone en juego". Según el segundo *Discurso*, la razón y la reflexión amenazan con sofocar o alterar a la piedad natural. La razón reflexionante no es contemporánea de la piedad. El *Ensayo* no dice lo contrario. La piedad no se despierta con la razón sino con la imaginación que la arranca de su inactualidad adormilada. Ahora bien, no sólo Rousseau distingue, como es obvio, entre

imaginación y razón sino que hace de esta diferencia el nervio de todo su pensamiento.

En él, por cierto, la imaginación tiene un valor cuya ambigüedad se ha reconocido a menudo. Si ella puede desviarnos, es porque, en primer lugar, abre la posibilidad del progreso. Ella *inaugura* la historia. Sin ella sería imposible la perfectibilidad, que a los ojos de Rousseau, se sabe, constituye el único rasgo absolutamente distintivo de la humanidad. Aunque las cosas sean muy complejas cuando se trata de la razón según Rousseau, [19] se puede decir que en ciertos aspectos la razón, en tanto entendimiento y facultad de formar ideas, es menos propia del hombre que la imaginación y la perfectibilidad. Ya hemos anotado en qué sentido se podía llamar natural a la razón. También se puede observar desde otro punto de vista que los animales, aunque dotados de inteligencia, no son perfectibles. Están desprovistos de esa imaginación, de ese poder de anticipación que excede el dato sensible y presente hacia lo desapercibido:

> "Todo animal tiene ideas, puesto que tiene sentidos, inclusive combina sus ideas hasta cierto punto, y el hombre, en este sentido, no difiere de la Bestia sino del más al menos: algunos Filósofos, incluso, han adelantado que existe mayor diferencia de tal hombre a tal hombre que de tal hombre a tal animal; por ende, no es tanto el entendimiento el que, entre los animales, hace la distinción específica del hombre, como su cualidad de agente libre." (Segundo *Discurso*, p. 141.)

La libertad, por lo tanto, es la perfectibilidad. "Hay otra cualidad muy específica que los distingue [al hombre y al animal], y sobre la cual no puede haber discusión; es la facultad de perfeccionarse" (p. 142).

Ahora bien, la imaginación es a la vez la condición de la perfectibilidad —es la libertad— y aquello sin lo cual la piedad no se despertaría ni se ejercería dentro del orden humano. Ella activa y excita un poder virtual.

1. La imaginación inaugura la libertad y la perfectibilidad porque la sensibilidad, así como la razón intelectual, llenas y saciadas con la presencia de lo percibido, están agotadas por un concepto fijista. La animalidad no tiene historia porque la sensibilidad y el entendimiento son, en su raíz, funciones de pasividad. "Como la razón tiene poca fuerza, el interés solo no la tiene tanto como se cree. Sólo la imaginación es activa y no se excita a las pasiones sino por medio de la imaginación" (*Lettre au prince de Würtemberg*, 10-11-1763). Conse-

[19] Cf. R. Derathé, *Le rationalisme de Rousseau*, en particular pp. 30 y sgts.

cuencia inmediata: la razón, función del interés y de la necesidad, facultad técnica y calculadora, no es el origen del lenguaje, que también es lo propio del hombre y sin lo cual tampoco habría perfectibilidad. El lenguaje nace de la imaginación que suscita o en todo caso excita al sentimiento o a la pasión. Esta afirmación que se repetirá sin cesar ya abre el *Ensayo*: "El habla distingue al hombre de los animales." Primeras palabras del capítulo II: "Podríamos decir que las necesidades dictaron los primeros gestos y las pasiones arrancaron las primeras voces."

Vemos entonces dibujarse dos series: 1. animalidad, necesidad, interés, gesto, sensibilidad, entendimiento, razón, etc.; 2. humanidad, pasión, imaginación, habla, libertad, perfectibilidad, etcétera.

Aparecerá poco a poco que, bajo la complejidad de los vínculos que se anudan en los textos de Rousseau entre esos términos y que requieren los más minuciosos y prudentes análisis, ambas series siempre se relacionan una con otra según la estructura de la suplementaridad. Todos los nombres de la segunda serie son determinaciones metafísicas —y por tanto heredadas, dispuestas con una coherencia laboriosa y relativa— de la *diferencia suplementaria*.

Diferencia peligrosa, claro está. Pues hemos omitido el nombre maestro de la serie suplementaria: la muerte. O mejor, pues la muerte no es nada, la relación con la muerte, la anticipación angustiada de la muerte. Todas las posibilidades de la serie suplementaria, que tienen entre sí relaciones de sustitución metonímica, nombran indirectamente al peligro mismo, al horizonte y a la fuente de todo peligro determinado, al abismo a partir del cual se anuncian todas las amenazas. No nos sorprendamos, entonces, cuando en el segundo *Discurso* se exponga la noción de perfectibilidad o de libertad al mismo tiempo que el saber de la muerte. La diferencia entre el deseo humano y la necesidad animal, entre la relación con la mujer y la relación con la hembra, es el temor a la muerte:

"Los únicos bienes que él [el animal] conoce en el Universo son el alimento, una hembra y el reposo; los únicos males que él teme, son el dolor y el hambre. Digo el dolor, y no la muerte; pues nunca sabrá el animal lo que es morir, y el conocimiento de la muerte, y de sus terrores, es una de las primeras adquisiciones que el hombre haya hecho, al alejarse de la condición animal." (Segundo *Discurso*, p. 143.) Asimismo, el *niño* se convierte en hombre al abrirse al "sentimiento de la muerte" (*Emilio*, p. 20).

Si nos desplazamos a todo lo largo de la serie suplementaria, se ve que la imaginación pertenece a la misma cadena de significaciones que

la anticipación de la fuerte. La imaginación es, en su fondo, la relación con la muerte. La imagen es la muerte. Proposición que puede definirse o indefinirse así: *la* imagen es *una* muerte o *la* muerte es *una* imagen. La imaginación es el poder, para la vida, de afectarse a sí misma con su propia re-presentación. La imagen no puede re-presentar y añadir el representante al representado sino en la medida en que la presencia de lo representado está ya plegada sobre sí dentro del mundo, en la medida en que la vida remite a sí como a su propia carencia, a su propia demanda de suplemento. La presencia de lo representado se constituye gracias a la adición a sí de esa nada que es la imagen, el anuncio de su desposesión dentro de su propio representante y dentro de su muerte. Lo *propio* del sujeto no es más que el movimiento de esta expropiación representativa. En ese sentido la imaginación, como la muerte, es *representativa y suplementaria.* No olvidemos que esas son cualidades que Rousseau reconoce expresamente a la escritura.

La imaginación, la libertad, el habla, por tanto, pertenecen a la misma estructura que la relación con la muerte (digamos más bien relación que anticipación: suponiendo que haya un ser-ante la muerte, no es necesariamente relación con un porvenir más o menos remoto sobre una línea o un horizonte del tiempo. Es una estructura de la presencia). ¿Cómo intervienen allí la piedad y la identificación con el sufrimiento ajeno?

2. La imaginación, decíamos, es aquello sin lo cual la piedad natural no se dejaría excitar. Claramente lo dice Rousseau en el *Ensayo*, pero, de modo contrario a lo que parece implicar la formulación muy prudente de Starobinski, lo dice también en otras partes, invariablemente. La piedad jamás deja de ser a sus ojos un sentimiento natural o una virtud innata que sólo la imaginación tiene el poder de despertar o de revelar. Observémoslo al pasar: toda la teoría rousseauniana del teatro también pone en comunicación dentro de la representación al poder de identificación —la piedad— con la facultad de la imaginación. Si ahora se piensa que Rousseau da el nombre de *terror* al temor a la muerte (*Discurso*, p. 143), se obtiene de consuno todo el sistema que organiza los conceptos de terror y de piedad por una parte, de escena trágica, de representación, de imaginación y de muerte por otra parte. Entonces se comprende sobre este ejemplo la ambivalencia del poder de imaginar: no supera la animalidad y no suscita la pasión humana sino abriendo la escena y el espacio de la representación teatral.

Inaugura la perversión cuya posibilidad está a su vez inscripta en la noción de perfectibilidad.

El esquema sobre el que jamás ha variado el pensamiento de Rousseau sería entonces el siguiente: la piedad es innata, pero en su pureza natural, no es propia del hombre, pertenece a lo viviente en general. Es "tan natural" que los mismos animales a veces dan signos sensibles de ella. Esta piedad no se despierta a sí dentro de la humanidad, no accede a la pasión, al lenguaje y a la representación, no produce la identificación con el otro como otro yo sino mediante la imaginación. La imaginación es el devenir-humano de la piedad.

Efectivamente, es la tesis del Ensayo: "La piedad, si bien natural en el corazón del hombre, permanecería eternamente inactiva sin la imaginación que la pone en juego." Esta apelación a la activación o a la actualización por medio de la imaginación está tan poco en contradicción con los otros textos que se puede seguir por todos lados, en la obra de Rousseau, una teoría del *innatismo* como *virtualidad* o de la naturalidad como potencialidad adormilada.[20] Teoría poco original, por cierto, pero cuyo papel organizador es indispensable aquí. Ordena pensar la naturaleza no como un dato, como una presencia actual, sino como una *reserva*. Este concepto, en sí mismo, es ambiguo: se lo puede determinar como actualidad oculta, depósito disimulado, pero también como reserva de potencia indeterminada. De modo que la imaginación, que hace salir al poder de su reserva, es a la vez benéfica y maléfica. "Finalmente, tal, en nosotros, es el imperio de la imaginación y tal su influencia, que de ella nacen no sólo las virtudes y los vicios, sino los bienes y los males..." (*Dialogues*, pp. 815/16). Y si "algunos pervierten el uso de esta facultad consoladora" (*ibid.*), ello ocurre todavía por el poder de la imaginación. Escapando a toda influencia real y exterior, facultad de los signos y de las apariencias, la imaginación se pervierte a sí misma. Es el sujeto de la perversión.

[20] R. Derathé recuerda que "Durkheim es el primero en haber señalado la importancia de esta noción de facultad virtual en Rousseau", *Le rationalisme de Rousseau*, p. 13 Cf. Durkheim, "Le contrat social, histoire du livre", R. M. M., enero-febrero de 1918. La mayoría de las contradicciones sistemáticas de Rousseau estarían borradas por la apelación a ese concepto de facultad virtual que opera como una soldadura en todos los puntos de ruptura, y ante todo en los puntos donde la sociedad rompe —y se articula— con la naturaleza. Cf. Derathé, *Rousseau y la science politique de son temps*, p. 148. Es notable que ese tema de la *virtualidad* resulte desconocido tan a menudo, en cualquier autor donde aparezca. Este desconocimiento está en el centro de la problemática de las ideas innatas, y de la relación de Locke con Leibniz o de Leibniz con Descartes.

Despierta la facultad virtual pero en seguida la transgrede. Saca a la luz la potencia que se reservaba pero, al mostrarle su más allá, al "adelantársele", le significa su impotencia. Anima la facultad de gozar pero inscribe una diferencia entre el deseo y la potencia. Si deseamos más allá de nuestro poder de satisfacción, el origen de ese excedente y de esa diferencia se denomina imaginación. Esto nos permite determinar una función del concepto de naturaleza o de primitividad: es el equilibrio entre la reserva y el deseo. Equilibrio imposible, ya que el deseo no puede despertar y salir de su reserva sino por medio de la imaginación que también rompe el equilibrio. Este imposible —otro nombre de la naturaleza— sigue siendo, por tanto, un límite. La ética, según Rousseau, la "cordura humana", "la ruta de la auténtica felicidad", consisten, pues, en mantenerse lo más cerca de ese límite, y en "disminuir el exceso de los deseos sobre las facultades".

"Así es como la naturaleza, que hace todo para mejor, lo ha instituido en primer lugar. Ella no le da inmediatamente sino los deseos necesarios para su conservación y las facultades suficientes para satisfacerlos. Ha puesto a todas las otras como en reserva en el fondo de su alma, para que allí se desarrollen, en caso de necesidad. No es más que en este estado primitivo donde se encuentra el equilibrio del poder y del deseo, y donde el hombre no es desdichado. *Una vez que esas facultades virtuales se ponen en acción, la imaginación, la más activa de todas, se despierta y se les adelanta.* Es la imaginación quien extiende para nosotros la medida de los posibles, sea en bien, sea en mal, y quien, en consecuencia, excita y alimenta los deseos con la esperanza de satisfacerlos. Pero el objeto que al principio parecía al alcance de la mano huye más rápido de lo que puede perseguírselo . . . Así nos agotamos sin llegar al término; y más ganamos en el goce, más se aleja de nosotros la felicidad. Al contrario, cuanto más ha permanecido el hombre cerca de su condición natural, *más pequeña es la diferencia de sus facultades y sus deseos* y, en consecuencia, está menos lejos de ser feliz . . . El mundo real tiene sus límites, el mundo imaginario es infinito; no pudiendo ensanchar el uno, restrinjamos el otro; pues de su sola diferencia nacen todas las penas que nos vuelven verdaderamente desdichados." (*Emilio*, p. 64. La bastardilla es nuestra.)

Se habrá notado:

1. que la imaginación, origen de la diferencia entre la potencia y el deseo, está determinada como diferencia: de o dentro de la presencia o el goce;

2. que la relación con la naturaleza está definida en términos de distancia negativa. No se trata ni de partir de la naturaleza, ni de incorporársele, sino de reducir su "alejamiento";

3. que la imaginación que excita a las otras facultades virtuales no es menos, ella misma, una facultad virtual: "la más activa de todas" De modo que ese poder de transgredir la naturaleza está, él mismo, dentro de la naturaleza. Pertenece al fondo natural. Mejor: veremos que tiene en reserva a la reserva. Este estar-dentro-de-la-naturaleza, pues, tiene el extraño modo de ser del suplemento. Designa a la vez el exceso y la carencia de la naturaleza *dentro* de la naturaleza. Es sobre la significación del *ser-dentro-de* donde aquí señalamos, como sobre un ejemplo entre otros, la vacilación de una lógica clásica.

En tanto que es "la más activa de todas" las facultades, la imaginación no puede ser despertada por ninguna facultad. Cuando Rousseau dice que "se despierta", hay que entenderlo en un sentido considerablemente reflexivo. La imaginación no debe sino a sí misma el poder *darse a luz.* Nada crea puesto que es imaginación. Pero nada recibe que le sea extraño o anterior. No está afectada por lo "real". Es pura auto-afección. Es el otro nombre de la diferencia como auto-afección.[21]

A partir de esta posibilidad es como Rousseau designa al hombre. La imaginación inscribe al animal en la sociedad humana. Lo hace acceder al género humano. El párrafo del *Ensayo* del que habíamos partido se clausura así: "Quien nada imagina no siente más que a sí mismo; está solo en medio del género humano." Esta soledad o esta no-pertenencia al género humano se debe a que el sufrimiento permanece mudo y cerrado sobre sí mismo. Lo cual significa por una parte que no puede abrirse, por el despertar de la piedad, al sufrimiento del otro como otro; y por otra parte, que no puede excederse a sí misma hacia la muerte. El animal, ciertamente, tiene una facultad virtual de piedad, pero no imagina ni el sufrimiento del otro *como tal* ni el pasaje del sufrimiento *a la muerte.* Hay allí un único y mismo límite. La relación con el otro y la relación con la muerte son una única y misma apertura. Lo que faltaría en eso que Rousseau llama el animal, es vivir su sufrimiento como sufrimiento de otro y como amenaza de muerte.

[21] Naturalmente, aquí se señala el lugar de una reflexión que asociaría a Kant y a Rousseau de otro modo que en el capítulo de la moralidad. Toda la cadena que hace conectar el movimiento de la temporalización y el esquematismo de la imaginación, la sensibilidad pura y la auto-afección del presente por sí mismo, todo lo que la lectura de Heidegger ha repetido con fuerza en *Kant y el problema de la metafísica* podría, según una vía reconocida prudentemente, reconducir también a terrenos rousseaunianos.

Pensado en su relación oculta con la lógica del suplemento, el concepto de virtualidad (como toda la problemática de la potencia y del acto) sin duda tiene por función, en Rousseau particularmente y en la metafísica en general, predeterminar sistemáticamente al devenir como producción y desarrollo, evolución o historia, sustituyendo la realización de una *dynamis* a la sustitución de una huella, la historia pura al juego puro y, como observábamos más arriba, una soldadura a una ruptura. Ahora bien, el movimiento de la suplementaridad parece escapar a esta alternativa y permitir pensarla.

C. Rousseau acaba pues de evocar el despertar de la piedad por la imaginación, es decir por la representación y la reflexión, en el doble pero en verdad en el único sentido de estas palabras. Ahora bien, dentro del mismo capítulo, nos prohíbe considerar que antes de la actualización de la piedad por la imaginación, el hombre sea malvado y belicoso. Recordemos la interpretación de Starobinski: "En el *Ensayo*, Rousseau no admite la posibilidad de un ímpetu de simpatía irreflexiva, y parece más proclive a sostener la idea hobbeana de la guerra de todos contra todos":

"No estaban unidos por ninguna idea de fraternidad común y, al no tener otro árbitro que la fuerza, se creían enemigos ... Un hombre solo, abandonado sobre la faz de la tierra, a merced del género humano, debía ser un animal feroz."

Rousseau no dice "eran enemigos" sino "se creían enemigos los unos de los otros". Debemos considerar ese matiz y tenemos, parece, el derecho de hacerlo. La hostilidad primitiva nace de una ilusión primitiva. Esta primera *opinión* se debe a una creencia extraviada, nacida del aislamiento, de la debilidad, del abandono. Que esa sea una simple opinión y ya una ilusión, es lo que aparece netamente en esas tres frases que no debemos omitir:

"...se creían enemigos los unos de los otros. *Esta opinión se debía a su debilidad e ignorancia. No conociendo nada temían de todo, atacaban para defenderse.* Un hombre solo, abandonado..." (La bastardilla es nuestra.)

La ferocidad, pues, no es belicosa sino temerosa. Sobre todo, es incapaz de declarar la guerra. Es el carácter del animal ("animal feroz"), del ser viviente aislado que, a falta de haber sido despertado a la piedad por la imaginación, no participa aún de la socialidad y del género humano. Este animal, subrayémoslo, "estaba *listo* para hacer a los otros todo el mal que temía de ellos. *El temor y la debilidad*

son las fuentes de la crueldad." La crueldad no es una maldad positiva. La disposición para hacer el mal no encuentra aquí su recurso sino en el otro, en la representación ilusoria del mal que el otro *parece* dispuesto a hacerme.

¿No es ya una razón suficiente para descartar la semejanza con la teoría hobbeana de una guerra natural que la imaginación y la razón no harían más que organizar en una suerte de economía de la agresividad? Pero el texto de Rousseau es más claro aún. En el *Ensayo*, el párrafo que nos retiene comporta otra proposición que también nos prohíbe considerar al momento de la piedad adormilada como el momento de la maldad belicosa, como un momento "hobbeano". Efectivamente, ¿cómo describe Rousseau el momento (real o mítico, poco importa, al menos aquí), la instancia estructural de la piedad adormilada? ¿Qué pasa, según él, con el momento en que el lenguaje, la imaginación, la relación con la muerte, etc., están *reservadas* aún?

En ese momento, dice, "El que jamás ha reflexionado no puede ser ni clemente, ni justo, ni piadoso". Por cierto. Pero eso no quiere decir que entonces sea injusto y despiadado. Simplemente se mantiene más acá de esa oposición de valores. Pues Rousseau prosigue en seguida: "tampoco puede ser malvado y vengativo. El que nada imagina sólo se siente a sí mismo, está solo en medio del género humano."

Dentro de ese "estado", las oposiciones que tienen curso en Hobbes aún no poseen ni sentido ni valor. El sistema de apreciación dentro del que se desplaza la filosofía política todavía no tiene posibilidad alguna de funcionar. Y así se ve mejor en qué elemento (neutro, desnudo y despojado), entra en juego. Aquí se puede hablar indiferentemente de bondad o de maldad, de paz o de guerra: cada vez será tan auténtico como falso, siempre no pertinente. Lo que así pone al desnudo Rousseau, es el origen neutro de toda conceptualidad ético-política, de su campo de objetividad o de su sistema axiológico. Hace falta entonces neutralizar todas las oposiciones que surcan la filosofía clásica de la historia, de la cultura y de la sociedad. Antes de esta neutralización, o de esta reducción, la filosofía política procede dentro de la ingenuidad de evidencias adquiridas y sobrevenidas. Sin cesar se arriesga a "cometer la falta de quienes, razonando sobre el estado de naturaleza, transportan a ella las ideas tomadas de la sociedad..." (Segundo *Discurso*, p. 146.)

La reducción que opera el *Ensayo* tiene un estilo particular. Rousseau neutraliza en él las oposiciones tachándolas; y las tacha afirmando a la vez valores contradictorios. Este procedimiento se utiliza con coherencia y firmeza, precisamente en el capítulo IX:

"De allí las contradicciones aparentes que se observan entre nuestros antepasados: tanta naturalidad y tanta inhumanidad, costumbres tan feroces y corazones tan tiernos... Esos tiempos de barbarie eran el siglo de oro, no porque los hombres estuviesen unidos, sino porque estaban separados... En cada encuentro, los hombres se atacaban, pero se encontraban raramente. Por todas partes reinaba el estado de guerra y toda la tierra estaba en paz." [22]

Privilegiar uno de los dos términos, creer por ejemplo que reinaba verdadera y solamente el estado de guerra, tal fue el error de Hobbes, que duplica extrañamente la "opinión" ilusoria de los primeros "hombres" que "se creían enemigos". Aun aquí, ninguna diferencia entre el *Ensayo* y el *Discurso*. La reducción operada en el *Ensayo* será confirmada en el *Discurso*, precisamente en el curso de una crítica a Hobbes. Lo que se reprocha a este último, es por cierto concluir demasiado rápido que los hombres no están naturalmente despiertos a la piedad, ni "ligados por ninguna idea de fraternidad común", que, desde luego, son malvados y belicosos. No podemos leer el *Ensayo* como quizá lo habría interpretado Hobbes por precipitación. No podemos, a partir de la no-bondad, concluir la maldad. El *Ensayo* lo dice, el *Discurso* lo confirma, suponiendo que éste venga después de aquél:

"Sobre todo no vayamos a concluir con Hobbes que por no tener ninguna idea de la bondad, el hombre sea naturalmente malvado, que sea vicioso porque no conoce la virtud... Hobbes no ha visto que la misma causa que impide a los salvajes usar de su razón, como lo pretenden nuestros Jurisconsultos, les impide al mismo tiempo abusar de sus facultades, como él mismo lo pretende; de manera que se podría decir que los salvajes no son malvados, precisamente porque no saben lo que es ser buenos; pues no es ni el desarrollo de las luces, ni el freno de la Ley, sino la calma de las pasiones y la ignorancia del vicio quien les impide hacer mal; *tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quam in his cognitio virtutis.*" [23]

Aún se reconoce por otros indicios que la economía de la piedad no varía del *Ensayo* a las grandes obras. Cuando la piedad se despier-

[22] En *Ensayo*, por tanto, no deja creer en la guerra original más que en la edad de oro. Desde ambos puntos de vista, el *Ensayo* está de acuerdo con las grandes tesis rousseaunianas. En el manuscrito de Ginebra (primera versión de *El contrato social* que dataría de 1756), Rousseau escribe que "la edad de oro siempre fue un estado extraño a la raza humana".

[23] Pp. 153/154. Cf., también, p. 152 y el fragmento sobre el *estado de naturaleza*: "En tanto los hombres guardaron su primera inocencia, no requirieron otra guía que la voz de la naturaleza; en tanto no se volvieron malvados, fueron dispensados de ser buenos" (p. 476).

ta por la imaginación y la reflexión, cuando la presencia sensible es excedida por su imagen, podemos imaginar y juzgar que el otro siente y sufre. Y, no obstante, no podemos entonces —ni debemos— *experimentar simplemente* el sufrimiento ajeno *mismo.* La piedad según Rousseau excluye que el movimiento de identificación sea simple y entero. En apariencia por dos razones, en verdad por una única y misma razón profunda. Todavía se trata de cierta *economía.*

1. No podemos ni debemos sentir inmediata y absolutamente el sufrimiento ajeno porque tal identificación o interiorización sería peligrosa y destructora. Por eso la imaginación, la reflexión y el juicio que despiertan a la piedad también son lo que limita su poder y mantiene el sufrimiento del otro a cierta distancia. Se reconoce este sufrimiento como lo que es, se compadece a los demás, pero preservándose y manteniendo a distancia el mal. Esta doctrina —que incluso se podría poner en comunicación con la teoría de la representación teatral— está articulada no sólo en el *Ensayo* sino también en el *Emilio.* La paradoja de la relación con el otro se enuncia claramente allí: más se identifica uno al otro, mejor se siente su sufrimiento como *suyo*: el nuestro es el del otro. El del otro, como lo que es, debe por cierto seguir siendo el del otro. No hay identificación auténtica sino dentro de cierta no-identificación, etc. El *Ensayo*:

"¿Cómo nos dejamos conmover por la piedad? Trasladándonos fuera de nosotros mismos, identificándonos con el ser sufriente. Sufrimos en la medida en que juzgamos que el otro sufre; no es en nosotros sino en él que sufrimos."

El *Emilio:*

"El comparte las penas de sus semejantes; pero esa participación es voluntaria y dulce. Goza a la vez de la piedad que tiene por sus males, y de la felicidad que lo exime de ellos; se siente en ese estado de fuerza que nos extiende más allá de nosotros, y nos hace llevar a otra parte la actividad superflua para nuestro bienestar. Para compadecer el mal ajeno, sin duda hay que conocerlo, pero no hace falta sentirlo" (p. 270).

No debemos dejarnos destruir por la identificación con los demás. La economía de la piedad y de la moralidad siempre debe dejarse contener dentro de los límites del amor de sí, tanto más cuanto que sólo este último puede esclarecernos sobre el bien ajeno. Por eso la máxima de la bondad natural "*Haz al prójimo lo que quieres que te hagan a ti*" debe ser atemperada por esta otra máxima "mucho menos perfecta, pero quizá más útil que la precedente: *Haz tu bien con el menor*

mal ajeno posible." (Segundo *Discurso*, p. 156.) Esta está puesta "*en lugar*" de aquélla.

2. Además la identificación por interiorización no sería moral.

a) No reconocería al sufrimiento como sufrimiento del otro. La moralidad, el respeto por el otro, supone entonces una cierta no-identificación. A esa paradoja de la piedad como relación con el otro, Rousseau también la hace aparecer como paradoja de la imaginación y del tiempo, es decir de la *comparación*. Este concepto, tan importante en el pensamiento de Rousseau, está en el centro del capítulo IX del *Ensayo* e interviene en la explicación de la piedad.

Dentro de la experiencia del sufrimiento como sufrimiento del otro, la imaginación es indispensable en la medida en que nos abre a cierta no-presencia dentro de la presencia: el sufrimiento ajeno es vivido por comparación, como nuestro sufrimiento no-presente, pasado o por venir. La piedad sería imposible fuera de esta estructura que vincula la imaginación, el tiempo y el otro, como una única y misma apertura a la no-presencia:

> "Para compadecer el mal ajeno, sin duda hay que conocerlo, pero no hace falta sentirlo. Cuando se ha sufrido, o cuando se teme sufrir, se compadece a aquellos que sufren; pero mientras se sufre, uno se compadece sólo a sí mismo" (*Emilio*, p. 270).

Un poco más arriba, Rousseau había esclarecido esta unidad de la piedad y de la experiencia del tiempo dentro de la memoria o la anticipación, dentro de la imaginación y la no-percepción en general:

> "El sentimiento físico de nuestros males está más limitado de lo que parece; pero es por medio de la memoria que nos hace sentir su continuidad, es por medio de la imaginación que los extiende sobre el porvenir, que ellos nos convierten en dignos de compasión. He ahí, pienso, una de las causas que nos endurecen más ante los males de los animales que ante los de los hombres, aunque la sensibilidad común debiese, igualmente, identificarnos con ellos. No se compadece a un caballo de carretero en su establo, porque no se presume que al comer su heno él se acuerde de los golpes que ha recibido y las fatigas que lo esperan" (p. 264).

b) La identificación pura y simple sería inmoral porque seguiría siendo empírica y no se produciría dentro del elemento del concepto, de la universalidad y de la formalidad. La condición de la moraliad consiste en que a través del sufrimiento único de un ser único, a través de su presencia y de su existencia empíricas, la humanidad se ofrece como objeto de compasión. En tanto esa condición no se cum-

pla, la piedad se arriesga a volverse injusta. La imaginación y la temporalidad abren entonces el reino del concepto y de la ley. Se podría decir que ya para Rousseau, el concepto —que él también llamaría comparación— *existe* como tiempo. Este es, como dirá Hegel, su *Dasein*. La piedad es contemporánea del habla y de la representación.

"Para impedir que la piedad degenere en debilidad, es preciso generalizarla y extenderla sobre todo el género humano. Entonces no nos entregamos a ella sino en tanto esté de acuerdo con la justicia, porque, de todas las virtudes, la justicia es la que más concurre al bien común de los hombres. Hace falta por razón, por amor hacia nosotros, tener piedad de nuestra especie, más aún que de nuestro prójimo; y es una gran crueldad hacia los hombres la piedad por los malvados"[24] (pp. 303/304).

Por tanto, no hay evolución sobre este punto dentro del pensamiento de Rousseau. No se puede, parece, usarlo como argumento

[24] La unidad literal de esta doctrina de la piedad se confirma más si se pone uno al lado del otro estos cuatro pasajes: "La piedad, aunque natural al corazón humano, permanecería eternamente inactiva si la imaginación no la pusiera en movimiento. ¿Cómo nos dejamos conmover hasta la piedad? Transportándonos fuera de nosotros mismos; identificándonos con el ser sufriente. Sufrimos en la medida en que juzgamos que el otro sufre; no es en nosotros sino en él que sufrimos." (*Ensayo.*)

"Así nace la piedad, primer sentimiento relativo que toca al corazón humano según el orden de la naturaleza. Para volverse sensible y piadoso, es preciso que el niño sepa que hay seres semejantes a él que sufren lo que él ha sufrido, que sienten los dolores que él ha sentido, y otros cuya idea él debe tener, como si pudiera sentirlos también. Efectivamente, ¿cómo nos dejamos conmover hasta la piedad, sino transportándonos fuera de nosotros e identificándonos con el animal sufriente, abandonando, por así decir, nuestro ser para adoptar el suyo? No sufrimos sino en tanto que juzgamos que él sufre; no es en nosotros sino en él que sufrimos. Así, nadie se vuelve sensible sino cuando su imaginación se anima y comienza a transportarlo fuera de sí." (*Emilio*, p. 261.)

"¡Imaginad cuántos conocimientos adquiridos supone esta transferencia! ¿Cómo imaginar males que desconozco? ¿Cómo sufriría viendo sufrir a otro si no sé que sufre, si ignoro lo que hay de común entre él y yo? El que jamás ha reflexionado no puede ser ni clemente, ni justo, ni piadoso, como tampoco puede ser malo y vengativo. El que nada imagina sólo se siente a sí mismo, está solo en medio del género humano." (*Ensayo.*)

"Exponer los medios propios para mantenerlo dentro del orden de la naturaleza, es decir además cómo puede salir de él. En tanto su sensibilidad quede limitada a su individuo, no hay nada moral en sus accidentes; sólo cuando ésta comienza a extenderse fuera de él, adopta primero los sentimientos y después las nociones del bien y del mal, que lo constituyen verdaderamente como hombre y como parte integrante de su especie." (*Emilio*, p. 257.)

interno para concluir una precocidad o una anterioridad filosóficas del *Ensayo*. Por el momento, el campo de las hipótesis externas está liberado de ello, aunque nos reservamos la posibilidad de suscitar, llegada la ocasión, otros problemas internos.

c) *El primer debate y la composición del Ensayo*

Para tratar el problema externo disponemos, a más de las citas de Duclos, de ciertas declaraciones del mismo Rousseau. Primeramente, de un importante pasaje de las *Confesiones*. Al menos se puede concluir a partir de él que, dentro del espíritu de Rousseau, el *Ensayo*, primitivamente concebido como un apéndice al segundo *Discurso*, se destacaba en todo caso netamente de los primeros escritos sobre la música. Estamos entonces en 1761:

> "A más de esos dos libros y de mi *Dictionnaire de Musique*, en el que siempre trabajaba de tiempo en tiempo, tenía algunos otros escritos de menor importancia, todos en estado de publicación y que aún me proponía entregar, ya sea separadamente, o con mi compilación general si alguna vez la emprendía. El principal de esos escritos cuya mayoría aún está en manuscrito en manos de Du Peyrou, era un *Ensayo sobre el origen de las lenguas* que hice leer a M. de Malesherbes y al caballero de Lorenzy, quien me habló bien de él. Contaba con que todas esas producciones reunidas me valdrían al menos, incluidos todos los gastos, un capital de ocho a diez mil francos, que yo quería colocar en renta vitalicia tanto a mi nombre como al de Teresa; tras lo cual iríamos, como he dicho, a vivir juntos a alguna Provincia... (p. 560).

Malesherbes le había aconsejado publicar el *Ensayo* aparte.[25] Todo esto ocurre en la época de la publicación del *Emilio*, en 1761.

Desde el punto de vista externo, pues, el problema parece simple y podemos considerarlo como cerrado desde hace casi medio siglo, por Masson, en un artículo de 1913.[26] La polémica fue abierta por Espinas.[27] Aferrándose a lo que él consideraba contradicciones en el interior del pensamiento de Rousseau, ya insistía sobre lo que le parecía oponer el segundo *Discurso* al *Ensayo* e inclusive al artículo "Economía política" de la *Enciclopedia* (artículo que plantea problemas análogos de asignación de fecha y de relaciones internas con el

[25] Cf. Las notas 3 y 4 de los editores de las *Confesiones* en la Pléiade, p. 560.

[26] "Questions de chronologie rousseauniste", *Annales Jean-Jacques Rousseau*, IX, 1913, p. 37.

[27] *Revue de l'enseignement supérieur*, 1895.

segundo *Discurso*. Así, por ejemplo, el *Discurso*, que comienza por "descartar todos los hechos" para describir una estructura o una génesis ideales, sería incompatible con el *Ensayo* que apela en cierto modo al Génesis, nombra a Adán, a Caín, Noé, y maneja cierto contenido fáctico que es tanto el de la historia como el del mito. Claro está, habrá que estudiar cuidadosamente el uso que hace Rousseau de ese contenido fáctico y si, sirviéndose de él como índice de lectura o de ejemplos conductores, no los neutraliza ya en tanto hechos, cosa que también se autoriza a hacer en el *Discurso*: especialmente en las notas del *Discurso*, entre las cuales el Ensayo, lo sabemos, quizá estuviera destinado a ubicarse.

Sea como fuere, de esta pretendida contradicción, Espinas no concluía, como lo hará Starobinski, la anterioridad del *Ensayo*. Teniendo en cuenta las citas de Duclos, él extrae la conclusión inversa: el *Ensayo* sería posterior al *Discurso*.[28]

[28] También era la conclusión de H. Baudouin (*La vie et les oeuvres de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1891). La página que consagra al *Ensayo* deja entrever lo que entonces podía ser la lectura de Rousseau y especialmente la del *Ensayo*, y permite medir el camino a recorrer: "Entre el *Discours sur les Sciences* y el *Discurso sobre la desigualdad*, se debe situar el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Rousseau también le dio el título de *Essai sur le Principe de la mélodie*. Allí trata igualmente, en efecto, el lenguaje y la música; lo cual no le impide hablar mucho también de la sociedad y sus orígenes... La fecha en que fue compuesto ni siquiera se conoce perfectamente; pero está indicada de modo suficiente por el contexto. Los pasajes en que Rousseau habla del papel pernicioso de las artes y de las ciencias muestran que su opinión estaba entonces detenida sobre este punto; ahora bien, se sabe que aún vacilaba en el momento de componer su discurso. Por tanto, sólo posteriormente hizo el *Ensayo*. Por otro lado, es fácil ver que aún no tenía sobre la sociedad las ideas radicales que profesó en su libro sobre la *Desigualdad*. (La cita de la *Lettre sur les spectacles*, en una nota del cap. I no es una objeción muy seria. Nada más simple, en efecto, que una nota añadida a destiempo.) Tal como está, el *Ensayo* ofrece una mezcla bastante singular de veracidad y falsedad, de contención y de audacia. Su método es constantemente hipotético, las pruebas nulas, las doctrinas sobre la sociedad mediocres por lo menos. A menudo uno se creería en plena *Desigualdad*: igual estilo, igual corte de frase, iguales procedimientos de examen, igual encadenamiento de razonamientos y de ideas. Pero en el medio de todo esto, hay tales reservas dentro de las conclusiones, tal respeto por las Santas Escrituras y por la tradición, tal fe en la Providencia, tal horror por los filósofos materialistas que, por así decir, uno se siente desarmado. En suma, pues, Rousseau ha hecho aquí una obra de transición, que presagia el mal, más bien que lo muestra a plena luz. El bien que ha puesto allí hubiera podido llevarlo a ideas más sanas, si hubiera sabido sacar partido de él; desdichadamente también ha depositado allí el germen de los errores que desarrolló más tarde en sus obras subsiguientes. Ejemplo memorable del cuidado que se debe aportar para orientar bien, de algún modo, su talento y su vida, y del camino que puede

Lanson rebate esta interpretación.[29] Pero siempre a partir de las mismas premisas: el *desacuerdo* entre el *Ensayo* y las obras mayores. Ahora bien, por razones filosóficas que constituyen la verdadera apuesta de este debate y le confieren toda su animación, Lanson quiere a toda costa salvar la unidad del pensamiento de Rousseau, tal cual se realizaría en su "madurez".[30]

Por lo tanto, debe remitir el *Ensayo* a las obras de juventud:

"El *Ensayo sobre el origen de las lenguas* está ciertamente en contradicción con el *Discurso sobre la desigualdad.* Pero ¿qué pruebas tiene M. Espinas para colocar a aquél cronológicamente después de éste, y muy cercano a él? Algunas citas hechas por Rousseau de una obra de Duclos aparecida en 1754. ¿Qué valor tiene el argumento, ya que, por otra parte, se sabe que el texto del *Ensayo* ha sido retocado por Rousseau una o dos veces por lo menos? Las citas de Duclos han podido entrar solamente en una de esas oportunidades. Por mi parte, tengo motivos para creer, por ciertos indicios positivos, que el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* data de una época en que las miras sistemáticas de Rousseau no estaban formadas, y que bajo su título primitivo (*Essai sur le principe de la mélodie*), respondía a la obra de Rameau titulada *Démonstration du principe de l'harmonie* (1749-1750). Por su materia y su tenor, el *Ensayo* sale de la misma corriente de pensamiento que se vuelve a encontrar en el *Essai* de Condillac *sur l'origine des connaissances humaines* (1746) y en la *Lettre* de Diderot *sur les sourds et muets* (1750-1751). Por tanto, yo ubicaría de buen grado la redacción del *Ensayo* de Rousseau, a más tardar, en 1750, entre la redacción y el éxito del primer *Discurso.*"

Es difícil considerar las citas de Duclos como inserciones tardías. Aun cuando de hecho lo fuesen, en tanto citas, la lectura del *Com-*

hacer un principio promovido a sus consecuencias extremas por una lógica a ultranza" (t. I, pp. 323/324).

[29] "La unidad del pensamiento de Jean-Jacques Rousseau", en *Annales*, VIII, 1912, p. 1.

[30] "He aquí cómo se me aparece la obra de Rousseau: muy diversa, tumultuosa, agitada por todo tipo de fluctuaciones y no obstante, a partir de cierto momento, continua y constante en su espíritu dentro de sus direcciones sucesivas..." Y oponiendo *el escritor o el hombre*, 'soñador y tímido', a *la obra* que 'vive con su vida independiente', actuando por 'sus propiedades intrínsecas' y 'totalmente cargada de explosivos revolucionarios', conduciendo tanto a 'la anarquía' como al "despotismo social", Lanson concluye: "A este contraste de la obra y del hombre, que se llamará contradicción, si se quiere, no hace falta intentar velarlo: pues eso, es Rousseau mismo." Es necesario precisarlo más: lo que nos interesa en Rousseau, y aquí en Lanson, es lo que se obstina en velar esa develación "crítica" de la "contradicción" entre el hombre y la obra. ¿Qué es lo que se nos oculta bajo ese "Rousseau mismo", al hacérsenos la confesión de cierta división interna? ¿Dónde y cuándo se está en la certeza que debería haber algo que respondiese a la proposición "eso, es Rousseau mismo"?

mentaire sur la Grammaire générale parece haber marcado profundamente, y hasta inspirado la totalidad del *Ensayo*. En cuanto a las relaciones entre Condillac y con Diderot, no se han limitado, por cierto, a esa sola obra.

Por eso sobre este problema de cronología cuyo aspecto externo, como se ve, es difícil de limitar, la respuesta de Masson a Lanson nos parece definitivamente convincente.[31] Debemos extraer de ella un largo fragmento.

Recordando la argumentación de Lanson, Masson escribe:

"Esos argumentos son muy hábiles y casi convincentes; pero quizá no se hayan presentado a M. Lanson sino en su deseo de no encontrar a Rousseau en 'contradicción' consigo mismo. Si el *Ensayo* no parece 'contradecir' al segundo *Discurso*, ¿quién sabe si M. Lanson haría retroceder tan lejos su primitiva redacción? Aquí no deseo examinar las relaciones internas del *Ensayo* y de la *Inegalité*; según mi parecer, la 'contradicción' no es tan 'cierta', como lo juzga Lanson, entre las otras dos obras. Me limitaré a dos observaciones exteriores, pero que me parecen decisivas. 1) El manuscrito del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* se encuentra hoy en la Biblioteca de Neuchâtel, bajo el Nº 7835 (cinco cuadernos cosidos de 150 × 230 mm, liados con seda azul). De escritura muy hermosa, visiblemente destinada a la impresión, lleva en su primera página: Por J.-J. Rousseau, Ciudadano de Ginebra. Sin duda, es la copia que transcribió Jean-Jacques en 1761, cuando pensó un instante utilizar esa obra para responder a 'ese Rameau que continuaba fastidiándolo vilmente' (Carta a Malesherbes del 25/9/1761). Más tarde, muy probablemente en Motiers, como veremos, retomó esa copia para revisarla y hacerle algunas adiciones o correcciones, fácilmente reconocibles, pues la tinta y la escritura son del todo diferentes. Merecerían destacarse esas variantes, si yo estudiara el *Ensayo* en sí mismo;[32] pero sólo retengo las correcciones que nos aportan informaciones cronológicas. En la copia de 1761, el texto forma un todo: no es más que una sola disertación; la división en capítulos ha sido introducida en la revisión de Motiers. Por consiguiente, no es sólo al capítulo XX, sino a todo el *Ensayo* que se aplican estas últimas líneas de la obra: 'Terminaré estas reflexiones superfi-

[31] Tal fue el parecer de Lanson, que acabó por adoptar la opinión de Masson.

[32] Observar, en particular, que la gran nota del capítulo VII ha sido añadida y que todo el capítulo VI "Sobre si Homero supo o no escribir" ha sido considerablemente retocada. En la primera redacción, Rousseau consideraba como muy probable que Homero no conociese la escritura (pp. 29-30 del manuscrito). Al releer el texto, ha tachado ese pasaje y añadido al margen: "N. B. Esto es una tontería que es preciso eliminar, puesto que la historia de Belerofonte, en *La Ilíada* misma, prueba que el arte de escribir estaba en uso en la época del autor, pero ésto no impediría que su obra fuese cantada más que estar escrita." (Nota de Masson. El examen del manuscrito nos ha parecido menos fecundo de lo que aquí deja entender Masson.)

ciales, pero que pueden hacerlas nacer más profundas con el pasaje que me las ha sugerido: *Sería materia de un examen filosófico observar en el hecho, y mostrar por medio de ejemplos, cuánto influyen sobre su lengua el carácter, las costumbres y los intereses de un pueblo...'* Este 'pasaje' está extraído del libro de Duclos, *Remarques sur la grammaire générale et raisonnée*, p. 11, que apareció en la primera mitad de 1754. 2) Tenemos un testimonio más formal aún del mismo Rousseau. Hacia 1763, él pensó reunir en un pequeño volumen tres opúsculos que tenía inéditos, a saber: *L'imitation théâtrale*, el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, *Le Lévite d'Ephraïm*. Esta compilación no ha visto la luz, pero nos queda un proyecto de prefacio en uno de sus cuadernos de borradores (Mss. de Neuchâtel, Nº 7887 Fos. 104/105). De ese prefacio, desestimó lo que concierne a *L'imitation théâtrale*, y al *Lévite* y publicó el párrafo concerniente al *Ensayo*:[33] 'El segundo trozo tampoco fue primeramente sino un fragmento del *Discurso sobre la desigualdad*, que eliminé por demasiado largo y fuera de lugar. Lo retomé [Rousseau había escrito primero: lo terminé] en ocasión de los *Erreurs de M. Rameau sur la musique*, título cuya obra es perfectamente fiel, salvo dos palabras que he eliminado [en la *Enciclopedia*]. Sin embargo, contenido por lo ridículo que sería disertar sobre las lenguas cuando apenas conocía una y además, poco contento con ese trozo, había resuelto suprimirlo como indigno de la atención del público. Pero un magistrado ilustre, que cultiva y protege las letras [Malesherbes] ha pensado en él más favorablemente que yo; someto con placer, como bien se puede creer, mi juicio al suyo, e intento a favor de los otros escritos hacer pasar a aquel que quizá no hubiese osado arriesgar solo.' No parece que ninguna prueba de crítica interna pueda resistir a este testimonio de Rousseau. El *Ensayo* sobre las lenguas, por tanto, ha sido primitivamente, en 1754, una larga nota del segundo *Discurso*; en 1761 se convirtió en una disertación independiente, aumentada y corregida para hacer de él una respuesta a Rameau. Finalmente, en 1763, esta disertación, revisada una última vez, fue dividida en capítulos."

2. *La imitación*

Henos aquí naturalmente conducidos al problema de la *composición* del *Ensayo*: ya no sólo del tiempo de su redacción sino del espacio de su estructura.

Rousseau, pues, ha dividido tardíamente su texto en capítulos. ¿Qué esquema lo ha guiado entonces? La arquitectura debe encontrar su razón dentro de la intención profunda del *Ensayo*. Es a ese título que nos interesa. Con todo, no hay que confundir el sentido de la arquitectura con lo declarado de la intención.

[33] "Publico el último texto en el que Rousseau parece haberse detenido, pues el prefacio sigue inconcluso... Este prefacio ya ha sido publicado por A. Jansens, en su *J.-J. Rousseau als Musiker*, Berlín, 1884, pp. 472/473, pero con las numerosas lagunas y faltas de lectura que caracterizan a la mayoría de sus publicaciones de textos." (Extracto de las notas de Masson.)

Veinte capítulos de longitud muy desigual. Una inquietud *parece* animar toda la reflexión de Rousseau y conferirle aquí su vehemencia: aquélla tendría que ver *en principio* con el origen y la degeneración de la música. Ahora bien, los capítulos que conciernen a la música, a su aparición y a su decadencia, están comprendidos entre el capítulo XII, "Origen de la música" y el capítulo XIX, "De cómo degeneró la música". Si se prefiere admitir que el destino de la música sea la preocupación mayor del *Ensayo*, hay que explicar que los capítulos que conciernen directamente a ella ocupan apenas un tercio de la obra (un poco más si se considera el número de los capítulos, un poco menos si se considera el número de páginas) y que en ninguna otra parte se la trata. Sea cual fuere la historia de la redacción, su unidad de composición no es menos evidente y ningún desarrollo es en ella inesencial.

a) *El intervalo y el suplemento*

Los once primeros capítulos tienen por temas la génesis y la degeneración del lenguaje, las relaciones entre habla y escritura, la diferencia en la formación de las lenguas del Norte y de las lenguas del Mediodía. ¿Por qué hay que tratar estos problemas antes de proponer una teoría de la música? Por varios tipos de razones.

1. No hay música antes del lenguaje. La música nace de la voz y no del sonido. Ninguna sonoridad pre-lingüística, según Rousseau, puede abrir el tiempo de la música. En el origen está el canto.

Esta proposición es absolutamente necesaria dentro de la sistemática de Rousseau. Si la música se despierta en el canto, si primeramente es proferida, *vociferada,* ocurre que, como toda habla, nace en la pasión. Es decir en la transgresión de la necesidad por el deseo y el despertar de la piedad por la imaginación. Todo procede de esta distinción inaugural: "Hay que creer, por tanto, que las necesidades dictaron los primeros gestos, y que las pasiones arrancaron las primeras voces."

Si la música supone la voz, se forma al mismo tiempo que la sociedad humana. Siendo habla, requiere que el otro me esté presente como otro en la compasión. Los animales, cuya imaginación no despierta a la piedad, no tienen relación con el otro como tal. Por eso no hay música animal. De este modo, no se hablaría de canto animal sino por imprecisión de vocabulario y proyección antropomórfica. La diferencia entre la mirada y la voz es la diferencia entre la animalidad y la humanidad. Transgrediendo el espacio, dominando al afuera, po-

niendo en comunicación las almas, la voz trasciende la animalidad natural. Es decir cierta muerte significada por el espacio. La exterioridad es inanimada. Las artes del espacio llevan la muerte en sí y la *animalidad* sigue siendo la faz inanimada de la *vida*. El canto presenta la vida a sí misma. En este sentido, es más *natural* al hombre pero más extraño a la naturaleza que, en sí, es naturaleza muerta. Se ve aquí qué diferencia —a la vez interior y exterior— divide las significaciones de naturaleza, de vida, de animalidad, de humanidad, de arte, de habla y de canto. El animal, que como hemos visto no tiene relación con la muerte, está del lado de la muerte. El habla, en compensación, es habla *viva* aunque instituya la relación con la muerte, etc. Es la presencia en general quien se divide así. "Se observa así que la pintura está más cerca de la naturaleza y que la música está más relacionada con el arte humano. También se observa que una interesa más que la otra precisamente porque acerca más a los hombres entre sí y nos da siempre alguna idea sobre nuestros semejantes. La pintura es con frecuencia muerta e inanimada, os puede transportar al fondo de un desierto. Pero tan pronto como algunos signos vocales llegan a vuestro oído, os anuncian a un ser semejante a vosotros; son, por así decir, los órganos del alma. Y si os pintan también la soledad, os dicen que no estáis solo. Los pájaros gorjean, sólo el hombre canta y uno no puede escuchar ni canto ni sinfonía sin decirse al instante: aquí hay otro ser sensible" (cap. XVI).

El canto es el oriente de la música pero ya no se reduce a la voz como tampoco aquélla al ruido. En el *Dictionnaire de musique*, Rousseau confiesa su embarazo en el artículo *canto*. Si, efectivamente, el canto es "una suerte de modificación de la voz humana", resulta muy difícil asignarle una modalidad absolutamente propia. Después de haber propuesto el "*cálculo de los intervalos*", Rousseau adelanta el criterio muy equívoco de la "*permanencia*", y luego el de la melodía como "*imitación*... de los acentos de la voz hablante y apasionante". La dificultad se debe a que aquí hace falta encontrar los conceptos de una descripción interna y sistemática. Como la voz,[34] el canto tampoco libra su esencia a una descripción anatómica. Pero los intervalos vocales también son extraños al sistema de los intervalos

[34] A propósito de la distinción entre lenguaje animal y lenguaje humano, que el *Ensayo* iguala a la distinción entre no-perfectibilidad y perfectibilidad, se puede leer esto: "Esta única distinción parece llevarnos lejos: algunos pretenden explicarla por la diferencia de los órganos. Siento curiosidad por conocer esta explicación" (Final del capítulo I).

musicales. Rousseau vacila, en el *Dictionnaire* así como en el *Ensayo*, entre dos necesidades: marcar la diferencia entre el sistema de los intervalos vocales y el de los intervalos musicales, pero también reservar en la voz original todos los recursos del canto. La noción de *imitación* reconcilia ambas exigencias en la ambigüedad. El primer capítulo del *Ensayo* responde en parte a este pasaje del artículo *canto*:

"Es muy difícil determinar en qué difiere la voz que forma el habla de la voz que forma el *canto*. Esta diferencia es sensible, pero no se ve muy claramente en qué consiste; y cuando se la quiere buscar, no se la encuentra. Dodard ha hecho observaciones anatómicas, gracias a las cuales cree, en verdad, encontrar dentro de las diferentes situaciones de la laringe la causa de esos dos tipos de voz; pero yo no sé si esas observaciones, o las consecuencias que de ellas extrae, son muy ciertas. Parece no faltar a los sonidos que forman el habla sino la *permanencia* para formar un verdadero *canto*: parece también que las diversas inflexiones que se da a la voz al hablar forman intervalos que no son armónicos, *que no forman parte de nuestros sistemas de música*, y que, por consiguiente, al no poder expresarse en notas, no son propiamente *canto* para nosotros. *El canto no parece natural al hombre.* Aunque los salvajes de América canten, porque cantan, *el auténtico salvaje no cantó nunca.* Los mudos no cantan; no forman más que voces sin permanencia, mugidos sordos que les arranca la necesidad; dudaría que el señor Pereyre, con todo su talento, pudiese alguna vez sacarles *canto* musical alguno. Los niños gritan, lloran y no cantan. Las primeras expresiones de la naturaleza no tienen en sí nada de melodioso ni de sonoro, y ellos aprenden a cantar, como a hablar, según nuestro ejemplo. El canto melodioso y apreciable no es más que una imitación apacible y artificial de los acentos de la voz hablante o apasionante: *se grita y se lamenta sin cantar; pero se imita cantando los gritos y los lamentos; y como de todas las imitaciones la más interesante es la de la pasión humana, de todas las maneras de imitar, la más agradable es el canto.*" (Sólo la palabra *canto* está destacada por Rousseau.)

Se puede analizar en este ejemplo el funcionamiento sutil de las nociones de naturaleza y de imitación. En varios niveles, la naturaleza es el suelo, el grado inferior: hay que franquearla, excederla pero también alcanzarla. Hay que volver a ella pero sin anular la diferencia. Ésta debe ser *casi nula*: la que separa a la imitación de lo que ella imita. Es preciso, por medio de la voz, transgredir la naturaleza animal, salvaje, infante o gritona; por medio del canto, transgredir o modificar la voz. Pero el canto debe imitar los gritos y los lamentos. De donde una segunda determinación polar de la naturaleza: ésta se convierte en la unidad —como límite ideal— de la imitación y de lo imitado, de la voz y del canto. Si se realizara esta unidad, la imitación se volvería inútil: la unidad de la unidad y de la diferencia sería vivida en la inmediatez. Tal es la definición arqueo-teleológica

de la naturaleza según Rousseau. *En otra parte* es el nombre y el lugar, el nombre del no-lugar de esta naturaleza. En otra parte en el tiempo, *in illo tempore*; en otra parte en el espacio, *alibi*. La unidad natural del grito, de la voz y del canto, es la experiencia del archi-griego o del chino. El artículo *voz* analiza y amplifica el mismo debate en torno a las tesis de Dodard y de Duclos (en el artículo "Declamación de los antiguos" de la *Enciclopedia*). Las diferencias entre las lenguas se miden por la distancia que, dentro del sistema de cada lengua, separa a la voz de habla de la voz de canto, "pues como hay lenguas más o menos armoniosas, cuyos acentos son más o menos musicales, también se observa en esas lenguas que las *voces* de habla y de canto se aproximan o se alejan en la misma proporción: así como la lengua italiana es más musical que la francesa, el habla, en ella, se aleja menos del canto; y es más fácil reconocer por el canto, en ella, al hombre que se ha oído hablar. En una lengua que fuese totalmente armoniosa, como la lengua griega en sus comienzos, la diferencia de la *voz* de habla y la *voz* de canto sería nula; no se tendría sino la misma *voz* para hablar y para cantar: quizá sea aún hoy el caso de los chinos".

2. Acabamos de rendirnos ante dos evidencias: la unidad de la naturaleza o la identidad del origen están aquejadas por una extraña diferencia que las constituye al inaugurarlas; hay que dar cuenta del origen de la *voz de habla* —por tanto, de la sociedad— *antes y a fin* de asignar su posibilidad a la música, es decir a la *voz de canto*. Pero puesto que en el comienzo de la voz *totalmente-armoniosa*, habla y canto se identifica(ba)n, *antes y a fin* tienen quizá un sentido jurídico o metodológico, no tienen ni valor estructural ni valor genético. Se habría podido estar tentado de acordar un valor estructural a la diferencia entre habla y canto, ya que Rousseau reconoce que éste viene a "modificar" a aquélla. Pero el concepto arqueo-teleológico de naturaleza también anula el punto de vista estructural. En el comienzo o en el ideal de la voz totalmente-armoniosa, la modificación se confunde con la sustancia que modifica. (Este esquema tiene un valor general y rige todos los discursos, ni bien éstos apelan en lo mínimo a una de esas nociones, sea cual fuere: la naturaleza y su otro, la arqueología y la escatología, la sustancia y el modo, el origen o la génesis.)

Claro está, el punto de vista metodológico o jurídico ya no tiene ningún valor riguroso desde que se anula la diferencia de valor entre el punto de vista estructural y el punto de vista genético. Rousseau

no tiene en cuenta esta consecuencia, que, es por cierto preciso reconocer, estragaría más de un discurso.

Ahora debemos seguirlo. Se trata de liberar, a propósito del origen del lenguaje y de la sociedad, cierto número de oposiciones de conceptos indispensables para comprender a la vez la posibilidad del habla y la del canto. Y sobre todo para comprender la tensión o la diferencia que, dentro del lenguaje como dentro de la música, opera a la vez como la apertura y la amenaza, el principio de vida y el principio de muerte. Puesto que la *primera* habla debe ser *buena*, puesto que la arqueo-teleología de la naturaleza del lenguaje y del lenguaje de la naturaleza nos sugiere, como lo hace la "voz de la naturaleza", que la esencia original e ideal del habla es el canto mismo, no se puede tratar separadamente a los dos orígenes. Pero como el método del discurso debe desandar camino y tener en cuenta la regresión o la degradación histórica, debe separar provisionalmente las dos cuestiones, y en cierta manera comenzar por el final.

He aquí la historia. Pues la historia que sigue al origen y a él se añade no es más que la historia de la separación entre el canto y el habla. Si consideramos la diferencia que descuartizaba al origen, es preciso decir por cierto que esta historia, que es decadencia y degeneración de parte a parte, no ha tenido víspera. La degeneración como separación, distanciamiento del habla y del canto, ha comenzado desde siempre. Todo el texto de Rousseau *describe*, como veremos, al origen como comienzo del fin, como decadencia inaugural. Y no obstante, a pesar de esa descripción, el texto se tuerce en una suerte de labor oblicua para hacer *como si* la degeneración no estuviese prescripta en la génesis y como si el mal *sobre-viniera* al buen origen. Como si el canto y el habla, que tienen el mismo acto y la misma pasión de nacimiento, no hubieran comenzado a separarse desde siempre.

Se vuelven a encontrar aquí las ventajas y los peligros del concepto de suplemento; del concepto, asimismo, de "funesta ventaja" y de "suplemento peligroso".

El devenir de la música, la separación desoladora del canto y del habla, tiene la forma de la escritura como "suplemento peligroso": cálculo y gramaticalidad, *pérdida de energía y sustitución*. La historia de la música es paralela a la historia de la lengua, su mal es de esencia gráfica. Cuando se empeña en explicar *cómo degeneró la música* (capítulo XIX), Rousseau recuerda la desdichada historia de la lengua y de su desastroso "perfeccionamiento": "A medida que la len-

gua se perfeccionaba, la melodía, al imponerse nuevas reglas, *perdía* insensiblemente su antigua *energía, y la fineza de las inflexiones era sustituida por el cálculo de los intervalos.*" (La bastardilla es nuestra.)

La sustitución aleja del nacimiento, del origen natural o maternal. El olvido del comienzo es un cálculo que coloca a la armonía en el lugar de la melodía, a la ciencia del intervalo en el lugar del calor del acento. En ese distanciamiento de la voz de habla, un "nuevo objeto" viene a usurpar y suplir a la vez los "rasgos maternales". Quien sufre entonces por ello, es el "acento oral". De ese modo, la música se encuentra "privada de sus efectos" propios, es decir naturales y morales: "Al ser olvidada la melodía y habiéndose vuelto la atención de la música totalmente hacia la armonía, todo comenzó a girar paulatinamente alrededor de ese *nuevo objeto*: los géneros, los modos, la gama, todo adquirió nuevas formas; las sucesiones armónicas fueron las que regularon la progresión de las partes. Al *usurpar* esta progresión *el nombre* de melodía, no se pudo reconocer en esta nueva melodía los *rasgos de su madre*; y habiéndose tornado así nuestro sistema musical *por grados* puramente armónico, no es raro que el *acento oral* haya *sufrido* con ello y que la música haya perdido para nosotros casi toda su *energía*. He aquí cómo el canto se convirtió *por grados* en un arte totalmente *escindido* del habla de la cual proviene; cómo las armónicas de los sonidos hicieron *olvidar* las inflexiones de la voz y cómo, finalmente, limitada al efecto puramente físico del concurso de las vibraciones, la música se encontró *privada* de los efectos morales que había producido cuando era *doblemente la voz de la naturaleza.*" (La bastardilla es nuestra.)

Los puntos del pasaje destacados deberían guiar a una sub-lectura de ese texto y de tantos otros textos análogos. Se reconocería en ellos cada vez:

1. Que Rousseau teje su texto con ayuda de hilos heterogéneos: el *desplazamiento* instantáneo que *sustituye* con un "*nuevo objeto*", que instituye un suplemento sustitutivo, debe constituir una historia, es decir un devenir progresivo que produzca *por grados* el *olvido* de la voz de la naturaleza. El movimiento violento e irruptivo que *usurpa, escinde* y *priva* está descripto simultáneamente como implicación progresiva, alejamiento graduado del origen, acrecentamiento lento de una enfermedad de lenguaje. Tejiendo juntamente las dos significaciones de la suplementaridad, sustitución y acrecentamiento, Rousseau describe el reemplazo de un *objeto* como un déficit de *energía*, la producción de un ocupa-lugar como la borradura en el olvido.

2. El adverbio "doblemente" congrega sobre su propia condición de posibilidad la metáfora de la voz de la naturaleza: "dulce voz", maternal, canto como voz original, habla cantada conforme a las prescripciones de la ley natural. En todos los sentidos de esa palabra, la naturaleza habla. Y para oír las leyes formadas por su dulce voz, a la que, se recuerda, "nadie está tentado de desobedecer", a la que, no obstante, se ha debido estar tentado de desobedecer, es preciso volver a encontrar el "acento oral" del habla cantada, volver a tomar posesión de nuestra propia voz perdida, ésa que profiriendo y oyendo, oyéndose-significar una ley melodiosa, "era doblemente la voz de la naturaleza".

b) *La estampa y las ambigüedades del formalismo*

¿En qué era fatal esta sustitución suplementaria? ¿En qué *es* fatal? ¿En qué *tenía que ser* —pues tal es el tiempo de su *quididad*— lo que es necesariamente? ¿Cuál es la juntura que, en el origen mismo, destina su aparición?

Esa juntura no es una juntura entre otras. Es *la* juntura: la necesidad del intervalo, la dura ley del espaciamiento. No ha podido poner en peligro al canto sino por estar inscripta en él desde su nacimiento y en su esencia. El espaciamiento no es el accidente del canto. O más bien, en tanto accidente y accesorio, caída y suplemento, también es aquello sin lo cual, literalmente, el canto no tendría lugar. El intervalo forma parte, en el *Dictionnaire*, de la definición del canto. Es, si se quiere, un accesorio originario y un accidente esencial. Como la escritura.

Rousseau lo dice sin querer decirlo. Lo que quiere decir es el accesorio accesorio, el accidente accidental, el afuera exterior, el mal suplementario o el suplemento accesorio. Y el espacio exterior al tiempo. El espaciamiento extraño al tiempo de la melodía. Aunque diciendo, como lo veremos, que el espaciamiento asegura la posibilidad del habla y del canto, Rousseau *querría* pensar el espacio como un simple afuera por el cual sobrevienen la enfermedad y la muerte en general, las del habla cantada en particular. El querría hacer como si "la fineza de las inflexiones" y del "acento oral" no se prestara ya y desde un comienzo a la espacialización, a la geometrización, a la gramaticalización, a la regularización, a la prescripción. A la razón. Como él querría borrar ese *desde-un-comienzo,* determina al espaciamiento como un acontecimiento y como un acontecimiento catastrófico. Tendremos que volver más de una vez a ese concepto de catás-

trofe. Observemos aquí que esa catástrofe tiene efectivamente la forma de la razón filosófica. Por eso el nacimiento de la filosofía en la época de la tragedia griega constituye el mejor ejemplo de tal catástrofe:

"Cuando los teatros adquirieron una forma regular sólo se cantó en ellos según modos prescriptos, y a medida que se multiplicaban las reglas de la imitación, la lengua imitativa se debilitaba. El estudio de la filosofía y el progreso del razonamiento, al perfeccionar la gramática, privaron a la lengua de ese tono vivo y apasionado que al comienzo la había hecho tan melodiosa. Desde la época de Melanípides y de Filoxenes, los sinfonistas, que en un primer momento estuvieron a sueldo de los poetas y sólo ejecutaban para ellos y, por así decir, según su voluntad, se independizaron. De esta licencia se lamenta tan amargamente la música en una comedia de Ferécrates, de la que Plutarco conservó un pasaje. La melodía, que ya no está tan adherida al discurso, adquiere insensiblemente una existencia aparte y la música se vuelve más independiente de las palabras. Entonces cesaron también poco a poco esos prodigios que había producido cuando sólo constituía el acento y la armonía de la poesía, y que le daba sobre las pasiones ese poder que el habla sólo ejerció en adelante sobre la razón. También desde que Grecia se llenó de sofistas y de filósofos ya no se vieron ni poetas ni músicos célebres. Al cultivar el arte de convencer se perdió el de conmover. El mismo Platón, celoso de Homero y de Eurípides, infamó a uno y no pudo imitar al otro."

Luego, según la ley de aceleración suplementaria que reconocimos anteriormente, y que podríamos llamar ley de *regresión geométrica*, otra catástrofe viene necesariamente a añadirse a la primera. En ella se pueden encontrar casi todas las significaciones que definirán constantemente la figura del mal y el proceso de la degeneración: sustitución a la vez violenta y progresiva de la libertad política como libertad del habla viva por la servidumbre, disolución de la pequeña ciudad democrática y autosuficiente, preponderancia de la articulación sobre la acentuación, de la consonante sobre la vocal, de lo septentrional sobre lo meridional, de la capital sobre la provincia. Yendo necesariamente en el sentido de la primera catástrofe, la catástrofe suplementaria, sin embargo, destruye sus efectos positivos o compensadores. Destaquémoslo:

"Pronto la *esclavitud agregó* su influencia a la de la filosofía. La Grecia encadenada perdió ese fuego que sólo alienta a las almas libres y ya no encontró para alabar a sus tiranos el tono con el que había cantado a sus héroes. La promiscuidad con los romanos debilitó aun más lo que quedaba de armonía y de acento en el lenguaje. El latín, lengua más *insensible* y menos musical, perjudicó a la música al adoptarla. El canto usado en la *capital alteró* poco a poco el de las provincias; los teatros de Roma perjudi-

caron a los de Atenas. Cuando Nerón obtuvo premios Grecia había dejado de merecerlos, y la misma melodía, compartida por dos lenguas, convino cada vez menos a ambas. Finalmente sobrevino la *catástrofe que destruyó los progresos del espíritu humano sin eliminar los vicios que había engendrado.* Europa, inundada de *bárbaros y sometida* por ignorantes, perdió a la vez sus ciencias, sus artes y el instrumento universal de unas y otras, es decir *la lengua armoniosa perfeccionada.* Esos hombres groseros que el *norte* había engendrado acostumbraron insensiblemente todos los oídos a la rudeza de su órgano; su voz dura y *desprovista de acento* era ruidosa sin ser sonora. El emperador Juliano comparaba el modo de hablar de los galos con el croar de las ranas. Todas sus *articulaciones,* al ser tan ásperas como sus voces eran nasales y *sordas,* sólo podían dar una especie de estrépito a su canto, que consistía en reforzar el sonido de las vocales para cubrir la *abundancia y la dureza de las consonantes*" (cap. XIX).

Aparte de este sistema de oposiciones que gobierna todo el *Ensayo* (servidumbre/libertad político-lingüística, Norte/Sur, articulación/acento, consonante/vocal, capital/provincia/ciudad autosuficiente y democrática), podemos percibir aquí el extraño porte del proceso histórico según Rousseau. Jamás varía: a partir de un origen o de un centro que se divide y sale de sí, se describe un círculo histórico, que tiene el sentido de una degeneración pero comporta un progreso y efectos compensadores. Sobre la línea de ese círculo, nuevos orígenes para nuevos círculos que aceleran la degeneración anulando los efectos compensadores del círculo precedente, y además haciendo aparecer entonces su verdad y su beneficio. Así es como la invasión de los bárbaros septentrionales inicia un nuevo ciclo de degeneración histórica, destruyendo los "progresos del espíritu humano" que había producido el ciclo anterior: los efectos nefastos y disolventes de la filosofía, efectivamente, habían sido limitados por sí mismos. Su sistema comportaba, en cierto modo, su propio freno. Dentro del sistema o del círculo siguiente, ese freno habrá desaparecido. Se seguirá una aceleración del mal, que sin embargo encontrará una nueva regulación interna, un nuevo órgano de equilibrio, una nueva compensación suplementaria (que, por ejemplo, consistirá en "reforzar el sonido de las vocales para cubrir la abundancia y la dureza de las consonantes"), y así hasta el infinito. Con todo, este infinito no es el de un horizonte o de un abismo, de un progreso o de una caída. Es el infinito de una repetición que sigue un extraño camino. Pues aún hay que complicar el esquema precedente: cada nuevo ciclo inicia una progresión-regresión que, destruyendo los efectos de la precedente, nos reconduce a una naturaleza más enterrada aún, más vieja, más arcaica. El progreso siempre consiste en aproximarnos a la animalidad anu-

lando el progreso por cuyo intermedio hemos transgredido la animalidad. A menudo lo verificaremos. En todo caso, el "así hasta el infinito" de ese movimiento difícilmente se dejaría representar por el trazado de una línea, por complicado que éste sea.

Lo que no se puede representar así con una línea, es el curso del re-curso cuando tiene el porte de la representación. Lo que no se puede representar es la relación de la representación con la presencia llamada originaria. La re-presentación también es una des-presentación. Está ligada a la obra del espaciamiento.

El espaciamiento insinúa dentro de la presencia un intervalo que no separa solamente a los diferentes tiempos de la voz y del canto, sino también al representado del representante. Ahora bien, tal intervalo está prescripto por el origen del arte, como Rousseau lo determina. Según una tradición que aquí permanece imperturbable, Rousseau está convencido que la esencia del arte es la *mímesis*. La imitación duplica la presencia, se añade a ella supliéndola. Hace, pues, pasar el presente hacia su afuera. En las artes inanimadas, el afuera se desdobla y es la reproducción del afuera en el afuera. La presencia de la cosa misma ya está expuesta en la exterioridad, debe entonces despresentarse y representarse en un afuera del afuera. En las artes vivientes, y por excelencia en el canto, el afuera imita al adentro. Es *expresivo*, "pinta" pasiones. La metáfora que hace del canto una pintura no es posible, no puede arrancar de sí y arrastrar la intimidad de su virtud afuera, en el espacio, sino bajo la autoridad común del concepto de imitación. La pintura y el canto son reproducciones, sean cuales fueren sus diferencias; el adentro y el afuera las dividen igualmente, la expresión ya ha comenzado a hacer salir a la pasión fuera de sí misma, ha comenzado a exponerla y a pintarla.

Esto confirma lo que adelantábamos más arriba: la imitación no puede dejarse apreciar por un acto simple. Rousseau necesita la imitación, la eleva como la posibilidad del canto y la salida fuera de la animalidad, pero no la exalta sino como reproducción que se añade a lo representado aunque *sin añadirle nada*, supliéndolo simplemente. En este sentido hace el elogio del arte o de la *mímesis* como suplemento. Pero al mismo tiempo el elogio puede virar instantáneamente a crítica. Puesto que la mimética suplementaria *no* añade *nada*, ¿no resulta inútil? Y si, no obstante, añadiéndose a lo representado, no es nada, ¿no es peligroso para la integridad de lo representado ese suplemento imitativo? ¿Para la pureza original de la naturaleza?

Por eso, desplazándose a través del sistema de la suplementaridad con una infalibilidad ciega, y una seguridad de sonámbulo, Rousseau

debe a la vez denunciar a la *mímesis* y al arte como suplementos (suplementos que son peligrosos cuando no son inútiles, superfluos cuando no son nefastos, en verdad lo uno y lo otro a la vez) y reconocer en ellos la posibilidad del hombre, la expresión de la pasión, la salida fuera de la animalidad.

Es la salvación del *signo* lo que se encuentra así marcado por la misma ambigüedad. El significante imita al significado. Ahora bien, el arte está tejido de signos. En la medida en que la significación parece no ser, en todo caso desde el primer momento, más que un caso de la imitación, demos todavía un rodeo por el *Emilio*. La ambigüedad del tratamiento reservado a la imitación nos volverá más claro cierto pasaje del *Ensayo* sobre el signo, el arte y la imitación.

La pedagogía no puede dejar de encontrarse con el problema de la imitación ¿Qué es el ejemplo? ¿Se debe enseñar por medio del ejemplo o por medio de la explicación? El maestro, ¿debe darse como modelo y dejar hacer, o prodigar las lecciones y las exhortaciones? Y ¿hay virtud en ser virtuoso por imitación? Todas estas preguntas se plantean en el segundo libro del *Emilio*.

En principio, se trata de saber cómo enseñar la generosidad, la "liberalidad" al niño. Ahora bien, incluso antes que la palabra y el tema de la imitación ocupen la delantera de la escena, se plantea el problema del signo. Enseñar la auténtica generosidad al niño, es estar seguro de que él no se contentará con imitarla. Ahora bien, ¿qué es eso de imitar la generosidad? Es dar los signos en lugar de las cosas, las palabras a cambio de los sentimientos, el dinero como sustituto de los bienes reales. Habrá entonces que enseñar al niño a no imitar la liberalidad y esa enseñanza debe luchar contra una resistencia. El niño, espontáneamente, quiere guardar sus bienes y hacer pasar una cosa por otra: "Observad que uno jamás se hace dar por el niño más que cosas cuyo valor él ignora, piezas metálicas que tiene en el bolsillo, y que no le sirven más que para eso. Un niño daría con más gusto cien luises que una torta." Lo que se da fácilmente no son significantes inseparables de los significados o de las cosas, son significantes devaluados. El niño no daría tan fácilmente el dinero si pudiera o supiera hacer algo con él. "Pero inducid a ese pródigo distribuidor a dar las cosas que le son queridas, juguetes, bombones, su merienda, y en seguida sabremos si verdaderamente lo habéis vuelto liberal" (pp. 97-99).

No es que el niño sea naturalmente avaro. El niño desea guardar naturalmente lo que desea. Es normal y natural. Aquí el vicio, o la

perversidad, consistirían en no apegarse a las cosas naturalmente deseables sino a sus significantes sustitutivos. Si un niño amara el dinero por el dinero, sería perverso; ya no sería un niño. *El concepto de infancia para Rousseau siempre tiene relación con el signo. La infancia, más precisamente, es la no-relación con el signo como tal.* Pero ¿qué es eso de un signo como tal? No hay signo como tal. O bien se considera al signo como una cosa, y no es un signo. O bien es una referencia, y entonces no es él mismo. El niño, según Rousseau, es el nombre de lo que no debería tener ninguna relación con un significante separado, amado de alguna manera por sí mismo, tal como un fetiche. Ahora bien, este uso perverso del significante está de alguna manera a la vez prohibido y tolerado por la estructura de la imitación. Desde que un significante no es más imitativo, la amenaza de perversión se hace sin duda aguda. Pero ya dentro de la imitación, la separación entre la cosa misma y su doble, y hasta entre el sentido y su imagen, asegura un alojamiento a la mentira, a la falsificación y al vicio.

De donde la vacilación del *Emilio*. Por una parte, todo comienza con la imitación, y el niño no aprende sino por medio del ejemplo. Aquí la *imitación es buena*, es más humana, no tiene nada que hacer con la monería. Los remilgos estarían más bien del lado de quienes, como lo querría Locke, dispensan a los niños, en lugar de ejemplos, razonamientos sobre el interés que existe en ser liberal. Jamás se pasará de esta "liberalidad usurera" a la auténtica generosidad que no se transmite sino por medio del ejemplo y la *buena imitación*: "Maestros, dejad los remilgos, sed virtuosos y buenos, que vuestros ejemplos se graben en la memoria de vuestros niños, esperando que ellos puedan entrar en sus corazones."

Pero esta buena imitación lleva ya en sí misma las premisas de su alteración. Todo el problema de la pedagogía en el *Emilio* puede resumirse con ello. Ante todo el niño es pasivo, el ejemplo se graba primero en la memoria "esperando" entrar en el corazón. Ahora bien, puede quedar en la memoria sin tocar el corazón; e inversamente, la semejanza entre el corazón y la memoria hace que a su vez el niño pueda fingir actuar según el corazón en el momento en que se contente con imitar según los signos de la memoria. Siempre puede contentarse con dar signos. En un primer tiempo, la buena imitación puede ser imposible, en un segundo tiempo, puede ser distraída de su buen uso. "En lugar de apurarme a exigir del niño actos de caridad, prefiero hacerlos en su presencia, y quitarle inclusive el medio de imitarme en esto, como un honor que no corresponde a su edad." "Sé que todas esas virtudes por imitación son virtudes de mono, y que ninguna buena

acción es moralmente buena sino cuando se la ha hecho como tal, y no porque otros la hacen. Pero, en una edad en que el corazón no siente nada todavía, por cierto hay que hacer imitar a los niños los actos cuyo hábito se les quiere inculcar, esperando que lo puedan hacer por discernimiento y por amor del bien." [35]

La posibilidad de la imitación parece interrumpir la simplicidad natural. Con la imitación, ¿no es acaso la duplicidad lo que se insinúa en la presencia? Y no obstante, según un esquema que ya hemos reconocido, Rousseau querría que la buena imitación se regulase con respecto a una imitación natural. El gusto y el poder de la imitación están inscriptos en la naturaleza. El vicio, la duplicidad, como el remilgo, si bien es una alteración *de* la imitación, no es hija de la imitación sino enfermedad de la imitación, no su efecto natural sino su anomalía monstruosa. El mal se debe a una suerte de perversión de la imitación, de la imitación dentro de la imitación. Y ese mal es de origen social.

"El hombre es imitador, también el animal lo es; el gusto por la imitación corresponde a la naturaleza bien ordenada; pero degenera en vicio dentro de la sociedad. El mono imita al hombre al que teme, y no imita a los animales que menosprecia; juzga bueno lo que hace un ser mejor que él. Entre nosotros, al contrario, nuestros arlequines de toda especie imitan lo bello para degradarlo, para volverlo ridículo; buscan en el sentimiento de su bajeza igualarse con lo que vale más que ellos; o, si se esfuerzan por imitar lo que admiran, se ve en la elección de los objetos el falso gusto de los imitadores; quieren más engañar a los otros, hacer aplaudir su talento, que volverse mejores o más cuerdos."

Aquí las relaciones entre la infancia, la animalidad y el hombre de la sociedad se ordenan según la estructura y la problemática que con tanto esfuerzo hemos dibujado al analizar la piedad. Y no es por azar: la misma paradoja —la de la alteración de la identidad y de la identificación con el otro— se opera aquí. La imitación y la piedad tienen el mismo fundamento: una suerte de éxtasis metafórico:

"El fundamento de la imitación entre nosotros proviene del deseo de transportarse siempre fuera de sí" (*Ibid*).

[35] ¿Es útil señalar aquí que se vuelve a encontrar la misma problemática del ejemplo y una formulación literalmente idéntica en la *Crítica de la razón práctica,* por cierto, pero sobre todo en los *Elementos metafísicos de la doctrina de la virtud* (1797) que distinguen entre el ejemplo como caso de una regla práctica (*Exempel*) y el ejemplo como caso particular dentro de la "exhibición puramente teórica de cierto concepto (Beispiel)", § 61, y en las notas sobre la *Pedagogía,* publicadas en 1803?

Volvamos al *Ensayo*. Las estratagemas de la metáfora aparecen entonces en la mimética de todas las artes. Si el arte es imitación, no habrá que olvidar que, en él, todo es *significante*. En la experiencia estética estamos afectados no por las cosas sino por los signos:

"Nadie duda que el hombre es modificado por sus sentidos. Pero al no poder distinguir las modificaciones confundimos las causas. Asignamos demasiada o demasiado poca importancia a las sensaciones. No vemos que con frecuencia no nos afectan sólo como sensaciones sino como signos o imágenes, y que sus efectos morales tienen también causas morales. Así como los sentimientos que excita en nosotros la pintura no provienen de los colores, el poder que la música tiene sobre nuestras almas no es obra de los sonidos. Bellos colores bien matizados gustan a la vista, pero ese placer es puramente sensación. Es el dibujo, la imitación, lo que da a esos colores alma y vida, son las pasiones que expresan las que conmueven a las nuestras, son los objetos que representan los que nos afectan. El interés y el sentimiento no dependen de los colores. Los rasgos de un cuadro conmovedor nos emocionan aun en una estampa. Quitad esos rasgos al cuadro, y los colores ya no causarán efecto" (cap. XIII).

Si la operación del arte pasa por el signo y su eficacia por la imitación, no puede actuar más que dentro del sistema de una cultura y la teoría del arte es una teoría de las costumbres. Una impresión "moral" por oposición a una impresión "sensible", se reconoce en que aquélla confía su fuerza a un signo. La estética pasa por una semiología e inclusive por una etnología. Los efectos de los signos estéticos no están determinados sino en el interior de un sistema cultural. "Si el mayor poder que tienen sobre nosotros nuestras sensaciones no es debido a causas morales, ¿por qué pues somos tan sensibles a impresiones que no existen para los bárbaros? ¿Por qué nuestra música más emotiva es sólo un ruido insensato para el oído de un caribe? ¿Sus nervios son distintos de los nuestros?" (cap. XV).

La medicina misma debe tener en cuenta la cultura semiológica dentro de la cual debe curar. Como el arte terapéutico, los efectos terapéuticos del arte no son naturales desde que actúan por medio de signos; y si la cura es una lengua, los remedios deben hacerse oír por el enfermo a través del código de su cultura:

"Se cita, en prueba del poder físico de los sonidos, la curación de las picaduras de tarántulas. Este ejemplo prueba todo lo contrario. No son imprescindibles ni sonidos determinados ni los mismos aires para curar a todos aquellos que son picados por ese insecto. Cada uno de ellos necesita aires de una melodía que les sea conocida y frases que comprendan. El italiano necesita aires italianos; el turco, aires turcos. Cada uno es afectado sólo por acentos que le son familiares, sus nervios sólo responden en la medida en

que su espíritu los predispone. Es preciso que entienda la lengua que se le habla para que lo que se le diga pueda ponerlo en movimiento. Se dice que las cantatas de Bernier curaron de la fiebre a un músico francés, pero hubieran afiebrado a un músico de otra nación" (cap. XV).

Rousseau no llega al extremo de considerar que los síntomas mismos pertenezcan a la cultura y que la picadura de las tarántulas pueda tener aquí o allá efectos diferentes. Pero el principio de tal conclusión está claramente indicado en su explicación. Una sola excepción, más que extraña, en esta etno-semiótica: la cocina, o más bien el gusto. Rousseau tiende a condenar sin apelación el vicio de gula. Podría preguntarse por qué: "Sólo conozco un sentido en cuyas afecciones no se mezcla nada de moral: el gusto. Por eso la gula es siempre el vicio dominante de las personas que no sienten nada" (*ibid.*). "Que no sienten nada" quiere decir aquí, claro está, "que no hacen más que sentir", que no tienen más que sensaciones ineducadas, incultas.

Como el valor de *virtualidad* introduce, aun aquí, un elemento de transición y de confusión, de gradualidad y de movimiento en el rigor de las distinciones y en el funcionamiento de los conceptos —límites de animalidad, de infancia, de salvajismo, etc.—, es preciso admitir que la "impresión moral" por signos y sistemas de diferencias se anuncia ya desde siempre, aunque confusamente, en el animal. "Se percibe algo de este efecto moral hasta en los animales." Habríamos reconocido la necesidad de esta vacilación a propósito de la piedad y, acabamos de hacerlo, para la imitación.

"Mientras sólo se considere a los sonidos por la conmoción que provocan en nuestros nervios, no habrá verdaderos principios de la música y de su poder sobre los corazones. Los sonidos, en la melodía, no actúan sobre nosotros solamente como sonidos sino como signos de nuestros afectos, de nuestros sentimientos. Es así como provocan en nosotros los movimientos que expresan y en los cuales reconocemos su imagen. Se percibe algo de este efecto moral hasta en los animales. El ladrido de un perro atrae a otro. Si mi gato me oye imitar un maullido, al instante lo veo atento, inquieto, agitado. Si se da cuenta que soy yo quien imita la voz de su semejante, se vuelve a echar y permanece tranquilo. ¿Por qué esta diferencia de impresión puesto que no la hay en la conmoción de las fibras y puesto que él mismo ha sido engañado en un primer momento?" (*ibid.*).

De esta irreductibilidad del orden semiótico, Rousseau también extrae conclusiones contra el sensualismo y el materialismo de su siglo: "Los colores y los sonidos pueden mucho como representaciones y signos pero poco como simples objetos de los sentidos." El argumento del arte como texto significante está al servicio de la metafísica y de la

ética espiritualista: "Yo creo que si se desarrollaran mejor estas ideas se hubieran ahorrado muchos razonamientos ridículos sobre la música antigua. Pero en un siglo que se esfuerza por materializar todas las operaciones del alma y por despojar de toda moralidad a los sentimientos humanos creo no engañarme al afirmar que la nueva filosofía se vuelve tan funesta al buen gusto como a la virtud" (*ibid.*).

Es preciso estar atento a la finalidad última de la consideración de que aquí goza el signo. Según una regla general que en este punto nos importa, la atención al significante tiene por efecto paradójico reducirlo. A diferencia del concepto de suplemento, que claro está, no *significa* nada, no reemplaza más que una carencia, el significante, como está indicado en la forma gramatical de esa palabra y en la forma lógica de ese concepto, significa un significado. No se puede separar su eficacia del significado al que está ligado. No es el cuerpo del signo quien actúa, pues éste es todo sensación, sino el significado que expresa, imita o transporta. De la crítica al sensualismo por Rousseau, nos equivocaríamos concluyendo que es el signo mismo el que agota la operación del arte. Estamos conmovidos, "excitados", por lo representado y no por el representante, por lo expresado y no por la expresión, por el adentro que se expone y no por los afuera de la exposición. Incluso en la pintura, la representación no es viviente y no nos toca a no ser que imite un objeto y, mejor, que exprese una pasión: "Es el dibujo, la imitación, lo que da a esos colores alma y vida, son las pasiones que expresan las que conmueven a las nuestras... los rasgos de un cuadro conmovedor nos conmueven aun en una estampa."

La *estampa*: el arte que nace de la imitación, no pertenece más a la obra propiamente dicha que lo que puede retenerse en la estampa, en la impresión reproductora de los *rasgos*. Si lo bello no pierde nada con ser reproducido, si se lo reconoce dentro de su signo, dentro de ese signo del signo que es una copia, es porque en la "primera vez" de su producción ya era esencia reproductiva. La estampa, que copia los modelos del arte, no es por eso menos el modelo del arte. Si el origen del arte es la posibilidad de la estampa, la muerte del arte y el arte como muerte están prescriptos desde el nacimiento de la obra. El principio de vida, una vez más, se confunde con el principio de muerte. Una vez más, Rousseau desea separarlos, pero una vez más hace justicia en su descripción y en su texto a aquello que limita o contradice su deseo.

Por una parte, en efecto, Rousseau no duda que la imitación y el rasgo formal sean lo propio del arte y hereda, como algo obvio, el concepto tradicional de la *mímesis*; concepto que ante todo utilizaron los filósofos a quienes Rousseau, recordamos, acusaba de haber matado

al canto. Esa acusación no podía ser radical puesto que se mueve en el interior de la conceptualidad heredada de esa filosofía y de la concepción metafísica del arte. El rasgo que se presta a la estampa, la línea que *se imita* pertenecen a todas las artes, a las artes del espacio tanto como a las artes de la duración, no menos a la música que a la pintura. En una y en otra, dibuja el espacio de la imitación y la imitación del espacio.

"Así como la pintura no es el arte de combinar colores de una manera agradable a la vista, tampoco la música es el arte de combinar sonidos de una manera agradable al oído. Si se redujeran a eso, tanto una como la otra formarían parte de las ciencias naturales y no de las bellas artes. Es sólo la imitación la que los eleva a ese rango. Ahora bien, ¿qué es lo que hace de la pintura un arte de imitación? El dibujo. ¿Qué es lo que hace de la música otro tanto? La melodía" (cap. XIII).

Ahora bien, el *rasgo* (dibujo o línea melódica) no es solamente lo que permite la imitación y el reconocimiento de lo representado dentro del representante. Es el elemento de la diferencia formal que permite que los contenidos (la sustancia coloreada o sonora) aparezcan. Al mismo tiempo, no puede *dar lugar* al arte *tecné* como *mímesis* sin constituirla en seguida en *técnica de imitación*. Si el arte vive de una reproducción originaria, el rasgo que permite esa reproducción abre al mismo tiempo el espacio del cálculo, de la gramaticalidad, de la ciencia racional de los intervalos y de esas "reglas de la imitación" fatales para la energía. Recordemos: "A medida que se multiplicaban las reglas de la imitación, la lengua imitativa se debilitaba." La imitación sería entonces a la vez la vida y la muerte del arte. El arte y la muerte, el arte y su muerte estarían comprendidos dentro del espacio de *alteración* de la *iteración* originaria (*iterum*, de nuevo, ¿acaso no viene del sánscrito *itara*, otro?); de la repetición, de la reproducción, de la representación; o también dentro del espacio como posibilidad de la iteración y salida de la vida puesta fuera de sí misma.

Porque el rasgo es el espaciamiento mismo, y, marcando las figuras, trabaja tanto las superficies de la pintura como el tiempo de la música:

"La melodía cumple precisamente en la música el mismo papel que el dibujo en la pintura. Es la que marca los rasgos y las figuras, cuyos acordes y sonidos no son sino los colores. Pero, se dirá, la melodía es sólo una sucesión de sonidos. Sin duda, pero el dibujo no es tampoco sino una combinación de colores. Un orador se sirve de tinta para trazar sus escritos; ¿se podría decir que la tinta es un licor muy elocuente?" (cap. XIII).

Aunque despejando por este camino un concepto de diferencia formal, criticando con vigor una estética que se podría llamar sustancialista más bien que materialista, más atenta al contenido sensible que a la composición formal, Rousseau no confía menos la carga del arte —aquí de la música— al *rasgo*. Es decir a lo que puede dar lugar al cálculo frío y a las reglas de la imitación. Según una lógica con la que ahora estamos familiarizados, Rousseau sale al paso de ese peligro *oponiendo la buena forma a la mala forma*, la forma de vida a la forma de muerte, la forma *melódica* a la forma *armónica*, forma de contenido imitativo y forma sin contenido, forma llena de sentido y abstracción vacía. *Rousseau reacciona entonces contra el formalismo. También este es a sus ojos un materialismo y un sensualismo.*

Es difícil comprender cabalmente la apuesta de los capítulos XIII "De la melodía" y XIV "De la armonía" si no se percibe su contexto inmediato: la polémica con Rameau. Esos capítulos no hacen más que concentrar y estilizar una discusión desarrollada en los artículos correspondientes del *Dictionnaire de musique* y en el *Examen de deux principes avancés par M. Rameau dans sa brochure intitulée "Erreurs sur la musique", dans l'Enciclopédie* (1755). Pero ese contexto no sirve sino de revelador a una necesidad sistemática y permanente.

La diferencia entre la forma melódica y la forma armónica tiene, a ojos de Rousseau, una decisiva importancia. Por todos los caracteres que las distinguen mutuamente, se oponen como la vida y la muerte del canto. No obstante, si nos atuviésemos al origen de la palabra ("originariamente un nombre propio") y a los "antiguos tratados que nos quedan", "la *armonía* será muy difícil de distinguir de la melodía, a menos que se añadiesen a esta última las ideas de ritmo y de medida, sin las cuales, efectivamente, ninguna melodía puede tener un carácter determinado, mientras que la *armonía* tiene el suyo por sí misma, independientemente de cualquier otra cantidad". La diferencia propia de la armonía debe buscarse entonces entre los modernos, de acuerdo con los cuales es "una sucesión de acordes según las leyes de la modulación". Los principios de esta armonía no han sido reunidos en sistemas más que por los modernos. Examinando el de Rameau, Rousseau le reprochaba ante todo hacer pasar por natural lo que es puramente convencional: "Debo, no obstante, declarar que este sistema, por ingenioso que sea, no está para nada fundado sobre la naturaleza, como él lo repite sin cesar; que no está establecido sino sobre analogías y conveniencias que un hombre inventivo puede derribar mañana con otras más naturales" (*Dictionnaire*). La falta de Rameau sería doble: una exuberancia artificialista y una recurrencia ilusoria o abusiva a la natu-

raleza, un exceso de arbitrariedad que pretende no inspirarse sino en la física de los sonidos. Ahora bien, no se puede deducir una ciencia de los encadenamientos y de los intervalos de una simple física; la argumentación de Rousseau, en muchos aspectos, es notable:

"El principio físico de la resonancia nos ofrece acordes aislados y solitarios; no establece su sucesión. Sin embargo es necesaria una sucesión regular. Un diccionario de palabras selectas no es una arenga; ni una compilación de buenos acordes, una pieza musical: *hace falta un sentido, hace falta enlace en la música como en el lenguaje; hace falta que algo de lo que precede se transmita a lo que sigue, para que el todo forme un conjunto y pueda ser llamado verdaderamente uno*. Ahora bien, la sensación compuesta que resulta de un acorde perfecto se resuelve en la sensación absoluta de cada uno de los sonidos que lo componen, y en la sensación comparada de cada uno de los intervalos que esos mismos sonidos forman entre sí; *no hay nada más allá de lo sensible en ese acorde; de donde se sigue que no es más que por la relación de los sonidos y por la analogía de los intervalos que se puede establecer el enlace de que se trata, y éste es el verdadero y único principio de donde se desprenden todas las leyes de la armonía y de la modulación.* Por tanto, si toda la *armonía* no estuviese formada más que por una sucesión de acordes perfectos mayores, bastaría proceder en ella por intervalos semejantes a los que componen tal acorde; pues entonces, al prolongarse necesariamente en el siguiente algún sonido del acorde precedente, todos los acordes se hallarían suficientemente ligados, y la *armonía* sería una al menos en ese sentido. Pero, aparte de que tales sucesiones excluirían toda melodía al excluir el género diatónico que hace de ella su base, no irían a la verdadera meta del arte, puesto que *la música, por ser un discurso, debe tener, como él, sus períodos, sus frases, sus suspensiones, sus silencios, su puntuación de todo tipo,* y la uniformidad de las marchas armónicas no ofrecería nada de todo esto. Las marchas diatónicas exigirían que los acordes mayores y menores fuesen entremezclados, y se siente la necesidad de disonancias para marcar las frases y los silencios. Ahora bien, la sucesión ligada de los acordes perfectos mayores no da ni el acorde perfecto menor, ni la disonancia, ni clase alguna de frase, y la puntuación falta completamente de ella. Rameau, queriendo absolutamente extraer, dentro de su sistema, de la naturaleza toda nuestra *armonía*, ha recurrido para ese efecto a otra experiencia de su invención..." (*Ibid.* El autor destaca sólo la palabra *armonía*.)

La falta de Rameau responde al modelo de todas las faltas y de todas las perversiones históricas tal como *cobran forma* a los ojos de Rousseau: según el círculo, la elipse o la figura irrepresentable del movimiento histórico, la racionalidad abstracta y la fría convención se juntan allí con la naturaleza muerta, con el reino físico; cierto racionalismo se confunde con el materialismo o el sensualismo. O el empirismo: falso empirismo, empirismo que falsifica los datos inmediatos de la experiencia. Y esta falsificación que extravía a la razón es ante

todo una falta del corazón. Si Rameau se engaña,[36] sus yerros son faltas morales antes de ser errores teóricos. Se puede leer en el *Examen*: "No finjo al confesar que el escrito titulado: *Erreurs sur la musique*, me parece, efectivamente, pulular de errores, y que en él no veo nada más justo que el título. Pero esos errores no están en las luces de Rameau; no tienen su fuente más que en su corazón; y cuando la pasión no lo ciegue, él juzgará mejor que nadie sobre las buenas reglas de su arte." El extravío del corazón que lo conduce a perseguir[37] a Rousseau sólo puede volverse error teórico porque lo ensordece para el alma de la música: la melodía y no la armonía; ensordeciendo, acusación más grave, al músico tanto como al musicógrafo: "Observo en los *Erreurs sur la musique* dos de esos principios importantes. El primero, que ha guiado a Rameau en todos sus escritos, y, lo que es peor, en toda su música, consiste en que la armonía sea el único fundamento del arte, que la melodía derive de ella, y que todos los grandes efectos de la música nazcan de la sola armonía" (*ibid.*).

El extravío de Rameau es un síntoma. Delata a la vez la enfermedad de la historia occidental y el etnocentrismo europeo. Puesto que la armonía, según Rousseau, es una perversión musical que no domina más que en Europa (en Europa del Norte) y el etnocentrismo consistiría en considerarla como un principio natural y universal de la música. La armonía que destruye a la *energía* de la música y traba su fuerza *imitativa* —la melodía— está ausente en los comienzos de la música (*in illo tempore*) y en las músicas no europeas (*alibi*). Se preguntará si Rousseau, conforme a un esquema que ahora conocemos bien, no critica al etnocentrismo por medio de un contraetnocentrismo simétrico y un etnocentrismo occidental profundo: especialmente al reivindicar la armonía como el mal y la ciencia propias de Europa.[38]

[36] "Queriendo Rameau, absolutamente, sacar de la naturaleza toda nuestra *armonía*, ha recurrido para ese efecto a otra experiencia de su invención... Pero ante todo, la experiencia es falsa... Aun cuando se supusiera la verdad de esa experiencia, faltaría mucho para levantar las dificultades. Si, como pretende Rameau, toda la *armonía* se deriva de la resonancia del cuerpo sonoro, para nada deriva, pues, de las únicas vibraciones del cuerpo sonoro que no resuena. Efectivamente, es una extraña teoría esta de sacar de lo que no resuena los principios de *la armonía*; y es una extraña física la de hacer vibrar y no resonar al cuerpo sonoro, como si el sonido mismo fuese otra cosa que el aire sacudido por esas vibraciones..."

[37] Cf., por ejemplo, las *Confesiones*, p. 334.

[38] "Cuando se piensa que, de todos los pueblos de la tierra, que tienen todos una música y un canto, los europeos son los únicos poseedores de una

La buena forma de la música, la que, por imitación representativa, produce el sentido excediendo a los sentidos, sería la melodía. Con todo falta distinguir, según el mismo principio dicotómico que se repite hasta el infinito, dentro de la melodía misma un principio de vida y un principio de muerte; y mantenerlos cuidadosamente apartados uno del otro. Así como había una buena forma musical (la melodía) y una mala forma musical (la armonía), hay una buena y una mala forma melódica. Por una operación dicotómica que él debe recomenzar incansablemente y transportar siempre más lejos, Rousseau se desvive separando, como dos fuerzas exteriores y heterogéneas, un principio positivo y un principio negativo. Claro está, el elemento

armonía, de acordes, y que hallan agradable esa mezcla; cuando se piensa que el mundo ha durado tantos siglos, sin que, de todas las naciones que han cultivado las bellas artes, ninguna haya conocido esa *armonía*; que ningún animal, que ningún ave, que ningún ser dentro de la naturaleza produce otro acorde que el unísono, ni otra música que la melodía; que las lenguas orientales, tan sonoras, tan musicales; que los oídos griegos, tan sensibles, tan delicados, ejercitados con tanto arte, jamás han guiado a esos pueblos voluptuosos y apasionados hacia nuestra *armonía*; que sin ella su música tenía efectos tan prodigiosos; que con ella la nuestra los tiene tan débiles; que finalmente, estaba reservado a pueblos del Norte, cuyos órganos duros y bastos más se conmueven con el estallido y el ruido de las voces, que con la dulzura de los acentos y con la melodía de las inflexiones, efectuar ese gran descubrimiento y darlo como principio de todas las reglas del arte; cuando, digo, se presta atención a todo esto, es muy difícil no sospechar que toda nuestra *armonía* no es más que una invención gótica y bárbara, a la que jamás nos hubiéramos atrevido de haber sido más sensibles a las verdaderas bellezas del arte y a la música auténticamente natural. Sin embargo, Rameau pretende que *la armonía* es la fuente de las mayores bellezas de la música; pero ese sentimiento está contradicho por los hechos, puesto que todos los grandes efectos de la música han cesado, y ésta ha perdido su energía y su fuerza desde la invención del contrapunto; a lo que se añade que las bellezas puramente armónicas son bellezas sabias que no transportan sino a personas versadas en el arte; mientras que las verdaderas bellezas de la música, por ser de la naturaleza, son y deben ser igualmente sensibles a todos los hombres sabios e ignorantes:

Por la razón; puesto que la *armonía* no proporciona ningún principio de imitación por medio del cual la música, formando imágenes o expresando sentimientos, se pueda elevar al género dramático o imitativo, que es la parte más noble del arte, y la única enérgica, estando, todo lo que hace a lo físico de los sonidos, muy limitado al placer que nos da, y teniendo muy poco poder solamente sobre el corazón humano." (*Dictionnaire.*)

Notemos de paso que Rousseau reconoce dos cosas que niega en otro lugar: 1) que las bellezas de la música son de la naturaleza; 2) que existe un canto animal, canto solamente melódico, por cierto, pero en consecuencia canto absolutamente puro. Así se confirman el sentido y la función de la contradicción en el manejo de los conceptos de naturaleza y de animalidad: la música, por ejemplo, no se convierte en lo que es —humana— y no transgrede la animalidad sino por lo que la amenaza de muerte: la armonía.

maligno, dentro de la melodía, se conecta con el elemento maligno de la música en general, es decir con la armonía. Esta segunda disociación entre buena y mala forma melódica vuelve a poner en cuestión la primera exterioridad; ya hay armonía dentro de la melodía:

"La *melodía* se relaciona con dos principios diferentes, según la manera como se la considere. Considerada desde el punto de vista de las relaciones de los sonidos y las reglas del modo, *tiene su principio en la armonía*, puesto que es un análisis armónico quien da los grados de la gama, las cuerdas del modo, y las leyes de la modulación, únicos elementos del canto. Según este principio, toda la fuerza de *la melodía* se limita a halagar el oído con sonidos agradables, como uno puede halagar la vista con agradables acordes de color; pero, para considerarla como un arte de imitación por medio del cual se puede afectar al espíritu con diversas imágenes, conmover al corazón con diversos sentimientos, excitar y calmar las pasiones, operar, en una palabra, efectos morales que sobrepasen el imperio inmediato de los sentidos, hace falta buscarle otro principio: pues no se ve ningún aspecto por medio del cual la sola armonía, y todo lo que viene de ella, pueda afectarnos así."

¿Qué decir de este segundo principio? Sin duda debe permitir la imitación: sólo la imitación puede *interesarnos* en el arte, concernirnos, al representar la naturaleza y al expresar las pasiones. Pero ¿qué es lo que en la melodía imita y expresa? El *acento*. Si nos hemos detenido largo tiempo en este debate con Rameau, es asimismo para delimitar mejor esa noción de acento. Nos será indispensable cuando vayamos a la teoría de las relaciones entre habla y escritura.

¿Cuál es ese segundo principio? Está *en la naturaleza*, como el primero; [la bastardilla es nuestra: Rousseau reconoce que la armonía, el principio contra natura, principio de muerte y de barbarie, también está dentro de la naturaleza] pero para descubrirlo hace falta una observación más fina, aunque más simple, y mayor sensibilidad en el observador. Este principio es el mismo que hace variar el tono de la voz cuando se habla, según las cosas que se dicen y los movimientos que se experimentan al decirlas. Es el *acento* de las lenguas el que determina la *melodía* de cada nación; es el *acento* el que hace que se hable cantando, y que se hable con *mayor o menor energía*, según que la lengua tengo más o menos acento. Aquella cuyo acento es más marcado debe dar una *melodía* más viva y más apasionada; aquella que sólo tiene poco o nada de acento no puede tener sino una *melodía* languideciente y fría, sin carácter y sin expresión. He aqui los auténticos principios." (La bastardilla es nuestra.)

El *Ensayo*, y especialmente los tres capítulos sobre el origen de la música, sobre la melodía y la armonía, que siguen así el orden del devenir, se dan a leer a través de la misma rejilla. Pero el concepto

de suplemento está esta vez presente dentro del texto, *nombrado* aun cuando no —jamás y en ninguna parte lo está— *expuesto*. Inclusive es esta diferencia entre la implicación, la presencia nominal y la exposición temática la que nos interesa aquí.

El capítulo sobre la melodía propone las mismas definiciones pero no resulta indiferente que la argumentación pedagógica que las introduce esté tomada enteramente de la analogía con un arte del espacio, la pintura. Se trata de mostrar ante todo por ese ejemplo que la ciencia de las relaciones es fría, carece de energía imitativa (tal como el cálculo de los intervalos dentro de la armonía) mientras que la expresión imitativa del sentido (de la pasión, de la cosa en tanto nos interesa) es el auténtico contenido viviente de la obra. No nos sorprendamos de ver a Rousseau colocar entonces al dibujo del lado del arte y a los colores del lado de la ciencia y del cálculo de las relaciones. La paradoja es aparente. Por dibujo, hay que entender condición de la imitación; por color, sustancia natural; cuyo juego es explicable por causas físicas y que puede convertirse en el objeto de una ciencia cuantitativa de las relaciones, de una ciencia del espacio y la disposición analógica de los intervalos. La analogía entre ambas artes —música y pintura— aparece así: *es la analogía misma.* Ambas partes comportan un principio corruptor que, extrañamente, también está dentro de la naturaleza, y en ambos casos, ese principio corruptor está ligado al espaciamiento, a la regularidad calculable y analógica de los intervalos. También, en ambos casos, música o pintura, se trate de gamas de colores o de gamas musicales, de armonía de tonos como matices visibles o como matices audibles, el cálculo racional de las armónicas es una *cromática*, si se entiende esta palabra en el sentido amplio, más allá de lo que especifica, dentro de la música, en materia de gama y de bajo. Rousseau no se sirve de la palabra en el *Ensayo*, pero la analogía no se le escapa en el *Dictionnaire*: "Cromático, adjetivo tomado a veces sustantivamente. Género de música que procede por medio de varios semitonos consecutivos. Esta palabra viene del griego χρωμα que significa *color*, ya sea porque los griegos marcaban ese género por medio de caracteres rojos o diversamente coloreados o, dicen los autores, porque el género *cromático* intermedio entre los otros dos, como el color es medianero entre el blanco y el negro o, según otros, porque ese género varía y embellece la diatónica con sus semitonos, que dentro de la música hacen el mismo efecto que la variedad de los colores dentro de la pintura." Lo cromático, la *gama*, es al origen del arte lo que la escritura al habla. (Y se reflexionará sobre el hecho que *gama* también

es el nombre de una letra griega introducida dentro de un sistema de notación literal de la música.) Rousseau querría restaurar un grado natural desconocido. Quería borrar lo que *además* él reconoce, a saber, que existe lo armónico dentro de lo melódico, etc. Pero el *origen habr(í)á* debido (tales son, aquí y en cualquier parte, la gramática y el léxico de la relación con el origen) *ser pura* melodía: "Las primeras historias, las primeras arengas, las primeras leyes, fueron hechas en verso. La poesía fue hallada antes que la prosa, como *tenía que ser*, ya que las pasiones hablaron antes que la razón. Lo mismo ocurrió con la música: no hubo en un primer momento otra música que la melodía, ni otra melodía que el sonido variado del habla. Los acentos formaban el canto..." (La bastardilla es nuestra.)

Pero del mismo modo que en la pintura el arte del dibujo se degrada cuando se lo sustituye por la física de los colores,[39] así en

[39] El capítulo XIII "De la melodía" está casi enteramente consagrado a la pintura. Debemos citar in extenso esta notable página. Su ironía puede comentarse, hoy más que nunca, en muchos sentidos: "Suponed un país donde no se tenga ninguna idea del dibujo pero donde gran cantidad de gente se pase la vida combinando, mezclando, matizando colores, y creyeran pintar muy bien. Esa gente razonaría sobre nuestra pintura precisamente como nosotros razonamos sobre la música de los griegos. Cuando se les hablara de la emoción que nos causan los bellos cuadros y del encanto de conmoverse ante un tema patético, sus sabios profundizarían al punto en la materia, compararían sus colores con los nuestros, examinarían si nuestro verde es más suave o nuestro rojo más brillante. Investigarían qué combinaciones de colores pueden hacer llorar, cuáles pueden encolerizar. Los Burettes de ese país reunirían algunos jirones despedazados de nuestros cuadros y luego se preguntarían con sorpresa qué hay de tan maravilloso en ese colorido.

Si en alguna nación vecina se comenzara a formar algún trazo, algún esbozo de dibujo, alguna figura aún imperfecta, todo eso pasaría por un mamarracho, por una pintura caprichosa y barroca, y habría que atenerse, para conservar el gusto, a esa belleza simple que verdaderamente no expresa nada pero que hace brillar hermosos matices, grandes placas bien coloreadas, interminables degradaciones de tonos sin ningún trazo.

Finalmente, quizá a fuerza de progreso se llegaría a la experiencia del prisma. Luego, algún célebre artista establecería un hermoso sistema. Señores, les diría, para filosofar bien es preciso remontarse a las causas físicas. He aquí la descomposición de la luz; he aquí todos los colores primitivos; he aquí sus relaciones, sus proporciones, he aquí los verdaderos principios del placer que os da la pintura. Todas esas palabras misteriosas tales como dibujo, representación, figura, son pura charlatanería de los pintores franceses que, por medio de sus imitaciones, piensan imprimir no sé qué movimientos al alma, mientras es sabido que sólo hay sensaciones. Se hablan maravillas de sus cuadros, pero mirad mis colores."

Y Rousseau prolonga aún el discurso imaginario de ese extranjero que, en suma, no es sino el corresponsal —extranjero y teórico de la pintura— de un músico y musicógrafo francés, el análogo de Rameau: "Los pintores franceses, continuaría, quizá observaron el arco iris. Pudieron recibir de la natura-

el canto, la melodía es corrompida originalmente por la armonía. La armonía es el suplemento originario de la melodía. Pero Rousseau jamás hace explícita la originariedad de la carencia que vuelve necesaria la adición de la suplencia, a saber la cantidad y las diferencias de cantidad que trabajan ya desde un principio a la melodía. No la explicita o más bien la dice sin decirla, de manera oblicua y de contrabando. Y leyéndolo, hay que sorprenderlo, si así se puede decir aplicando aquí esta frase de las *Confesiones*: "en ese trabajo de contrabando." [40] La definición del origen de la música, en el pasaje del *Ensayo* que acabamos de citar, proseguía así, sin que la contradicción o la impureza se volviesen temas: "...Los acentos formaban el canto, las cantidades formaban la medida y se hablaba tanto con los sonidos y el ritmo como con las articulaciones y las voces. Decir y cantar era antes la misma cosa, dice Estrabón. Lo que demuestra, agrega, que la poesía es la fuente de la elocuencia. *Era necesario decir que la una como la otra tuvieron la misma fuente y fueron, en un*

leza algún gusto por el matiz y algún instinto de colorido. Pero yo les he demostrado a ustedes los grandes, los verdaderos principios del arte. ¡Qué digo del arte! De todas las artes, señores, de todas las ciencias. El análisis de los colores, el cálculo de las refracciones del prisma os dan las únicas relaciones exactas que existen en la naturaleza, la regla de todas las relaciones. Pues todo en el universo es sólo relación. Por lo tanto, se sabe todo cuando se sabe pintar, se sabe todo cuando se sabe combinar los colores.

¿Qué diríamos del pintor lo suficientemente desprovisto de sentimiento y de gusto como para razonar de esa manera y limitar estúpidamente al aspecto físico de su arte el placer que nos proporciona la pintura? ¿Qué diríamos del músico que, lleno de prejuicios semejantes, creyera ver sólo en la armonía la fuente de los grandes efectos de la música? Enviaríamos al primero a pintar paredes y condenaríamos al otro a hacer óperas francesas."

[40] Está en ese pasaje del primer libro que explica "cómo he aprendido a codiciar en silencio, a ocultarme, a disimular, a mentir y a hurtar, en fin..." (p. 32). Un poco más arriba, el pasaje siguiente, que nos parece, por varias razones, que se debe releer aquí: "El oficio en sí no me disgustaba; tenía un gusto vivo por el dibujo; el juego del buril me divertía bastante, y como el talento del grabador relojero está muy limitado, tenía la esperanza de alcanzar la perfección. La habría conseguido quizás si la brutalidad de mi patrón y el fastidio excesivo no me hubiesen hecho desistir del trabajo. Le robaba mi tiempo, para emplearlo en ocupaciones del mismo género, pero que para mí tenían el atractivo de la libertad. Grababa especies de medallas para que sirvieran a mí y a mis camaradas como orden de caballería. Mi patrón me sorprendió en ese trabajo de contrabando y me molió a golpes, diciendo que me dedicaba a fabricar moneda falsa, porque nuestras medallas tenían las armas de la República. Bien puedo jurar que no tenía ninguna idea de la moneda falsa, y muy poca de la verdadera. Sabía mejor cómo se hacían los Ases romanos que nuestras piezas de tres centavos."

primer momento, la misma cosa. En cuanto a la forma en que se vincularon las primeras sociedades, ¿era acaso extraño que se hicieran en verso las primeras historias y que se cantaran las primeras leyes? ¿Era extraño que los primeros gramáticos sometiesen su arte al de la música y fueran profesores de ambas?"

Tendremos que confrontar estas proposiciones con otras análogas, las de Vico por ejemplo. Por el momento, nos interesamos en la lógica propia del discurso de Rousseau: en vez de concluir a partir de esa simultaneidad que el canto se iniciaba dentro de la gramática, que la diferencia ya había comenzado a corromper a la melodía, a hacerla posible al mismo tiempo que sus reglas, Rousseau prefiere creer que la gramática *habr(í)á* debido ser comprendida, en el sentido de la confusión, en la melodía. *Habr(í)á debido* haber en ella plenitud y no carencia, presencia sin diferencia. Desde entonces el suplemento peligroso, la gama o la armonía, *viene del exterior a añadirse como el mal y la carencia* a la feliz e inocente plenitud. Vendría del afuera que estaría simplemente afuera. Cosa conforme a la lógica de la identidad y al principio de la ontología clásica (el afuera está afuera, el ser es, etc.) pero no a la lógica de la suplementaridad, que quiere que el afuera esté adentro, que lo otro y la carencia vengan a añadirse como un más que reemplaza a un menos, que lo que se añade a alguna cosa ocupe el lugar de la falta de esa cosa, que la falta, como el afuera del adentro esté ya adentro del adentro, etc. Lo que describe Rousseau es que la carencia, añadiéndose como un más a un más, corta una energía que *habr(í)á debido* ser y permanecer intacta. Y, ciertamente, la corta como un suplemento peligroso, como un *sustituto* que *debilita, sojuzga, borra, separa* y *falsea*: "Si se calcula en mil años la antigüedad de las relaciones entre los sonidos y las leyes de la armonía, ¿cómo se hará alguna vez de este arte un arte imitativo? ¿Dónde está el principio de esta pretendida imitación? ¿De qué es signo la armonía? ¿Y qué hay de común entre los acordes y nuestras pasiones? . . . al poner también trabas a la melodía, le *quita la energía* y la expresión, *borra el acento apasionado* para *sustituirlo* por el intervalo armónico, somete a dos únicos modos a cantos que deberían tener tantos como tonos oratorios existen, *borra* y destruye multitudes de sonidos o de intervalos que no entran en su sistema; en una palabra, *separa* de tal modo el canto del habla que esos dos lenguajes se combaten, se oponen, *se quitan mutuamente todo carácter de verdad* y no se pueden reunir, sin caer en el absurdo, en un tema patético." (La bastardilla es nuestra: en particular, una vez más, la extraña asociación de los valores de borradura y de sustitución.)

¿Qué es lo que Rousseau dice sin decirlo, ve sin verlo? Que la suplencia ha comenzado desde siempre; que la imitación, principio del arte, ha interrumpido desde siempre la plenitud natural; que, debiendo ser un *discurso,* ha cortado desde siempre a la presencia como diferencia que siempre es, en la naturaleza, lo que suple una carencia en la naturaleza, una voz que suple la voz de la naturaleza. Lo dice, no obstante, sin extraer sus consecuencias:

"La sola armonía es también insuficiente para las expresiones que parecen depender únicamente de ella. El trueno, el murmullo de las aguas, los vientos, las tormentas, son mal representadas por simples acordes. Por más que se haga, el ruido solo no dice nada al espíritu; es preciso que los objetos hablen para hacerse escuchar; *es preciso siempre, en toda imitación, que una especie de discurso suplante a la voz de la naturaleza.* El músico que quiere representar el ruido con ruido se engaña; *no conoce ni los puntos débiles ni los fuertes de su arte,* lo juzga sin gusto, sin conocimiento. Enseñadle que debe representar el ruido con canto; que si hubiese que hacer croar a las ranas tendría que hacerlas cantar, *pues no basta que imite,* es preciso que conmueva y que guste, sin lo cual su desabrida imitación no sería nada; y, al no interesar a nadie, no causa ninguna impresión." (La bastardilla es nuestra.)

c) *El giro de escritura*

Se nos reconduce así al discurso como suplemento. Y a la estructura del *Ensayo* (origen del lenguaje, origen y degeneración de la música, degeneración del lenguaje) que refleja la estructura del lenguaje no sólo en su devenir sino también en su espacio, en su disposición, lo que se puede llamar literalmente su *geografía.*

El lenguaje es una *estructura* —un sistema de oposiciones de lugares y de valores— y una estructura *orientada.* Digamos más bien, jugando apenas, que *su orientación es una desorientación.* Se podrá decir una *polarización.* La orientación da la dirección del movimiento relacionándolo con su origen como con su oriente. Y es desde la luz del origen como se piensa al occidente, el fin y la caída, la cadencia o la caducidad, la muerte o la noche. Ahora bien, según Rousseau, que aquí se apropia de una oposición muy trivial en el siglo XVII,[41] el lenguaje *gira,* si se puede decir, como la tierra. Aquí no se privilegia al oriente y al occidente. Las referencias son las dos extremidades del eje en torno al cual *gira* (πολος πολεζν) la tierra y que se llama eje racional: el polo norte y el polo sur.

[41] La referencia más próxima conduce a Condillac aquí. Cf. el capítulo "De l'origine de la poésie" en el *Essai sur l'origine des connaissances humaines.*

No habrá ni una línea histórica ni un cuadro inmóvil de las lenguas. Habrá un *giro* de lenguaje. Y ese movimiento de la cultura estará a la vez ordenado y ritmado según lo más natural de la naturaleza: la tierra y la estación. Las lenguas están *sembradas*. Y ellas mismas pasan de una estación a la otra. La división de las lenguas, el reparto, dentro de la formación de las lenguas, entre los sistemas vueltos hacia el norte y los sistemas vueltos hacia el sur; este límite interior surca ya la lengua en general y cada lengua en particular. Al menos, tal es nuestra interpretación. Rousseau *querría* que la oposición de lo meridional y de lo septentrional pusiera una frontera *natural* entre varios tipos de lenguas. No obstante, lo que él *describe* prohíbe pensarlo. Esa descripción deja reconocer que la oposición norte/sur, por ser racional y no natural, estructural y no fáctica, racional y no sustancial, traza un eje de referencia *en el interior* de cada lengua. Ninguna lengua es del sur o del norte, ningún elemento real de la lengua tiene situación absoluta sino sólo diferencial. Por eso la oposición polar no reparte un conjunto de lenguas ya existentes, está descripta aunque no declarada por Rousseau como el origen de las lenguas. Debemos medir esta separación entre la descripción y la declaración.

Lo que llamaremos libremente la polarización de las lenguas repite en el interior de cada sistema lingüístico la oposición que ha permitido pensar la emergencia de la lengua a partir de la no-lengua: oposición de la pasión y de la necesidad y de toda la serie de las significaciones connotativas. Sea del norte o del sur, toda lengua en general brota cuando el deseo apasionado excede a la necesidad física, cuando se despierta la imaginación que despierta a la piedad y confiere movimiento a la cadena suplementaria. Pero una vez que las lenguas están constituidas, la polaridad necesidad/pasión y toda la estructura suplementaria quedan operando en el mismo interior de cada sistema lingüístico: las lenguas están más o menos cerca de la pasión pura, es decir más o menos alejadas de la necesidad pura, más o menos cerca de la lengua pura o de la no-lengua pura. Y la medida de esta proximidad proporciona el principio estructural de una clasificación de las lenguas. Así, las lenguas del norte son *más bien* lenguas de la necesidad, las lenguas del sur, a las que Rousseau acuerda diez veces más lugar dentro de su descripción, son *más bien* lenguas de la pasión. Pero esta *descripción* no impide que Rousseau *declare* que unas nacen de la pasión, las otras de la necesidad: unas expresan *ante todo* la pasión, las otras *ante todo* la necesidad. En las tierras meridionales, los primeros discursos fueron cantos de amor, en las tierras septentrionales "la primera palabra no fue *ámame* sino *ayúdame*". Si se

tomaran estas declaraciones literalmente, debería juzgárselas contradictorias no sólo con las descripciones sino con otras declaraciones: especialmente con la que excluye que una lengua nazca de la pura necesidad. Pero para no ser simplemente aparentes, esas contradicciones están reguladas por el deseo de considerar el origen funcional o polar como origen real y natural. No pudiendo simplemente resolverse a que el concepto de origen sólo ocupe una función relativa dentro de un sistema que sitúa en sí una multitud de orígenes, pudiendo cada origen ser el efecto o el vástago de otro origen, pudiendo el norte volverse sur con respecto a un sitio más nórdico, etc., Rousseau querría que el origen absoluto sea un mediodía absoluto. Es a partir de este esquema como hay que plantear de nuevo la cuestión del hecho y del derecho, del origen real y del origen ideal, de la génesis y de la estructura dentro del discurso de Rousseau. Sin duda, este esquema es más complejo de lo que en general se piensa.

Es preciso dar cuenta aquí de las siguientes necesidades: el mediodía es el lugar de origen o la cuna de las lenguas. Desde luego, las lenguas meridionales están más cerca de la infancia, del no-lenguaje y de la naturaleza. Pero al mismo tiempo, más cerca del origen, son lenguas más puras, más vivientes, más animadas. En compensación, las lenguas septentrionales se alejan del origen, son menos puras, menos vivientes, menos cálidas. En ellas se puede seguir el progreso de la muerte y del enfriamiento. Pero aun aquí lo irrepresentable es que ese alejamiento aproxima al origen. Las lenguas del norte reconducen a esa necesidad, a esa física, a esa naturaleza de la que las lenguas meridionales, que acaban de dejarla, estaban lo más cerca posible. Siempre el imposible dibujo, la increíble línea de la estructura suplementaria. Aunque la diferencia entre sur y norte, pasión y necesidad, explique el origen de las lenguas, persiste dentro de las lenguas constituidas, y en el límite, el norte equivale al sur del sur, lo cual pone al sur al norte del norte. La pasión anima más o menos, y desde adentro, a la necesidad. La necesidad constriñe más o menos, y desde adentro, a la pasión. Esta diferencia polar debería impedir con todo rigor distinguir dos series simplemente exteriores una a la otra. Pero ahora se sabe por qué Rousseau tiende a mantener esta imposible exterioridad. Su texto se desplaza entonces entre lo que hemos llamado la *descripción* y la *declaración*, ellas mismas polos estructurales más que hitos naturales y fijos.

Según la fuerza de presión de la necesidad que persiste en la pasión, tendremos que vérnoslas con diferentes tipos de pasión y por tanto con diferentes tipos de lenguas. Ahora bien, la presión de la

necesidad varía según el lugar. El lugar es a la vez la situación geográfica y el período de la estación. Debiéndose la diferencia de presión en las necesidades a una diferencia local, no se podrá distinguir la cuestión de clasificación morfológica de las lenguas, que tiene en cuenta los efectos de la necesidad sobre la forma de la lengua, de la cuestión del lugar de origen de la lengua; la *tipología de la topología.* Se debe considerar de *consuno* el origen de las lenguas y la diferencia entre las lenguas. De modo que, para continuar reflexionando sobre la organización del *Ensayo,* vemos a Rousseau abordar esta doble cuestión como una única y misma cuestión; y hacerlo después de haber tratado la definición de la lengua en general o de las lenguas primitivas en general. El capítulo VIII, "Diferencia general y local en el origen de las lenguas", se presenta así: "Todo lo que dije hasta aquí corresponde a las lenguas primitivas en general, y a los progresos que resultan de su duración, pero no explica ni su origen ni sus diferencias."

¿En qué marca inmediatamente la diferencia propia de la lengua el lugar de origen de una lengua? ¿Cuál es aquí el privilegio de lo local? Lo local significa ante todo la naturaleza del suelo y del clima: "La principal causa que las distingue es local, proviene de los climas en que nacen y de la manera en que se forman. A esta causa hay que remontarse para concebir la diferencia general y característica que se observa entre las lenguas del mediodía y las del norte." Proposición que se conforma a la promesa que abre el *Ensayo*: hay que proporcionar una explicación *natural,* no metafísica, no teológica del origen de las lenguas:

> "El habla distingue al hombre de los animales. El lenguaje diferencia a las naciones entre sí. Sólo se conoce la procedencia de un hombre después que ha hablado. El uso y la necesidad obligan a cada persona a aprender la lengua de su país. Pero ¿qué es lo que hace que esta lengua sea la de su país y no la de otro? Para explicarlo hay que remontarse a alguna razón que haga a lo local y que sea anterior a las costumbres mismas: siendo la primera institución social, el habla sólo debe su forma a causas naturales."

Volver a esas causas naturales es evitar el *hýsteron-próteron* teológico-moral, el de Condillac por ejemplo. Es sabido que en el segundo *Discurso* Rousseau, aunque reconociendo su deuda, le reprocha referirse a costumbres y a una sociedad para explicar el origen de las lenguas, y esto en el momento mismo en que Condillac pretende dar una explicación puramente natural de lo que, no obstante, sigue siendo a sus ojos un don de Dios. Rousseau deplora que Condillac su-

ponga lo que, precisamente, es preciso poner en cuestión en el origen, a saber "una suerte de sociedad ya establecida entre los inventores del lenguaje". Es "la falta de quienes, razonando sobre el estado de naturaleza, transportan a ella las ideas tomadas de la sociedad". También sobre este punto, el *Ensayo* concuerda con el *Discurso*. No hay institución social antes de la lengua, ésta no es un elemento de la cultura entre otros, es el elemento de la institución en general; comprende y construye toda la estructura social. Al no precederla nada dentro de la sociedad, su causa sólo puede ser pre-cultural; natural. Aunque sea de esencia pasional, su causa, que no es su esencia, depende por tanto de la naturaleza, es decir de la necesidad. Y si aquí se quisiera encontrar un empalme preciso entre el segundo *Discurso* y los cuatro capítulos del *Ensayo* que tratan del origen y las diferencias de las lenguas, especialmente dentro de ese contenido fáctico de que se ha sacado el argumento, habría que releer, en la Primera parte del *Discurso*, cierta página sobre las relaciones del instinto y de la sociedad, de la pasión y de la necesidad, del norte y del mediodía. Se vería en ella: 1) que la suplementaridad es su regla éstructural ("El hombre salvaje, librado por la naturaleza al solo instinto, *o más bien indemnizado por aquel que le falta quizá con facultades capaces de suplirlo primero y de elevarlo después muy por encima* de aquélla, comenzará, pues, por las funciones puramente animales." (La bastardilla es nuestra); 2) que a pesar de la heterogeneidad esencial de la pasión y de la necesidad, aquélla se añade a ésta como un efecto a una causa, un producto a su origen: "Digan lo que digan los moralistas, el entendimiento humano debe mucho a las pasiones... Las pasiones, a su vez, se originan de nuestras necesidades"; 3) que Rousseau *hace lugar* entonces a la explicación geográfica: explicación estructural que él dice poder sostener con los hechos; y que esta explicación equivale a una diferencia entre los pueblos del norte y los del mediodía, recibiendo aquéllos un suplemento para responder a ,una carencia que éstos no sufren. Cuando el capítulo VIII del *Ensayo* anuncia así las consideraciones sobre las diferencias: "Trataremos de seguir en nuestras investigaciones el orden mismo de la naturaleza. Inicio así una larga digresión sobre un tema que de tan rebatido ya es trivial, pero al que es preciso volver, a pesar de todo, para encontrar el origen de las instituciones humanas", se puede imaginar aquí la situación de una larga nota evocada por ese pasaje del *Discurso* (Rousseau acaba de explicar que "las pasiones, a su vez, se originan de nuestras necesidades"):

"Me sería fácil, si fuera necesario, apoyar este sentimiento con los hechos, y hacer ver que en todas las naciones del mundo los progresos del Espíritu

se han ajustado precisamente a las necesidades que los Pueblos habían recibido de la Naturaleza, o a las que las circunstancias los habían supeditado, y por consiguiente a las pasiones que los llevaban a proveer a esas necesidades. Mostraría en Egipto las artes que nacen, y se extienden con el desborde del Nilo; seguiría sus progresos entre los griegos, donde se las vio germinar, crecer y elevarse hasta los Cielos entre las Arenas y Peñascos del Atica, sin poder echar raíces sobre las Orillas fértiles del Eurotas; observaría que en general los Pueblos del Norte son más industriosos que los del Mediodía, porque pueden abstenerse menos de serlo; *como si la Naturaleza quisiese de este modo igualar las cosas, dando a los Espíritus la fertilidad que rehúsa a la Tierra*" (pp. 143/144. La bastardilla es nuestra).

Existe entonces una economía de la naturaleza que vela para regular las facultades de acuerdo con las necesidades y distribuye los suplementos y las indemnizaciones. Esto supone que la esfera de la necesidad sea por sí mismas complejas, jerarquizada, diferenciada. Es en este sentido como habría que hacer comunicar con todos estos textos el capítulo VIII del libro III de *El contrato social*; se ha destacado en él la influencia de *El espíritu de las leyes*; toda una teoría del *excedente* de la producción del trabajo con respecto a las necesidades hace sistema allí con una tipología de las formas de gobierno (según "la distancia del pueblo al gobierno") y con una explicación por medio del clima (según que uno se aleje o "se aproxime a la línea"): "He aquí, pues, en cada clima causas naturales por las cuales se puede determinar la forma de gobierno a que la fuerza del clima la arrastra, e inclusive decir qué especie de habitantes debe tener." (T. III, p. 415.)

Pero la teoría de las necesidades que subtiende el *Ensayo* está expuesta, indudablemente mejor que en cualquier otra parte, en un fragmento de cinco páginas, cuya inspiración, sin disputa, es la de los capítulos que nos ocupan y sin duda también del proyecto de las *Institutions politiques*.[42] Tres tipos de necesidades se distinguen allí: las que "hacen a la subsistencia" y a la "conservación" (alimento, sueño); las que hacen al "bienestar", que "no son propiamente sino apetitos, pero a veces tan violentos, que atormentan más que las auténticas necesidades" ("lujo de sensualidad, de molicie, la unión de los sexos y todo lo que halaga a nuestros sentidos"): "un tercer orden de necesidades que, nacidas después de las otras, no dejan de privar, finalmente, sobre todas, son las que provienen de la opinión." Es preciso

[42] Este fragmento cuyo manuscrito está perdido había sido publicado en 1861 por Streickeisen-Moultou. Se lo retoma en los *Fragmens politiques* de la edición de la Pléiade (t. III, p. 529), bajo el título "L'influence des climats sur la civilisation".

satisfacer las dos primeras para que aparezcan las últimas, observa Rousseau, pero se ha notado que *la necesidad segunda o secundaria suplanta cada vez, por la urgencia y la fuerza, a la necesidad primera. Hay ya una perversión de las necesidades, una inversión de su orden natural.* Y acabamos de ver citar a título de necesidades lo que en otra parte se denomina pasión. La necesidad, pues, está bien presente, en permanencia, en la pasión. Pero si se quiere dar cuenta del origen primero de la pasión, de la sociedad y de la lengua, hay que volver a la profundidad de las necesidades de primer orden. Nuestro fragmento define así el programa del *Ensayo* que, por otra parte, comienza a cumplir en algunas páginas:

"Así todo se reduce primeramente a la subsistencia, y por eso el hombre se apega a todo lo que lo circunda. Depende de todo, y se convierte en lo que todo aquello de que depende lo fuerza a ser. El clima, el suelo, el aire, el agua, los productos de la tierra y del mar, forman su temperamento, su carácter, determinan sus gustos, sus pasiones, sus trabajos, sus acciones de toda especie." La explicación natural no vale para átomos de cultura sino para el hecho social total: "Si esto no es exactamente cierto en cuanto a los individuos, lo es sin disputa en cuanto a los pueblos . . . Antes de empezar la historia de nuestra especie, habría que comenzar por examinar su habitat y todas las variedades que allí se encuentran" (p. 530).

La explicación por medio del lugar natural no es una estática. Tiene en cuenta las revoluciones naturales: las estaciones, las migraciones. La dinámica de Rousseau es un extraño sistema dentro del cual la crítica al etnocentrismo transige orgánicamente con el europacentrismo. Se lo comprenderá mejor tejiendo prudentemente juntos un trozo del *Emilio* y un trozo del *Ensayo.* Se verá cómo el concepto de *cultura,* de uso muy raro entonces, une dentro de su virtud metafórica a la naturaleza y a la sociedad. En el *Ensayo* como en el *Emilio*, la explicación natural se encarga de los cambios de lugares y de estaciones, de los desplazamientos de los hombres y de las revoluciones terrestres. Pero si esa diligencia está precedida, en el *Ensayo*, por una protesta contra el prejuicio europeo, la sigue, en el *Emilio*, una profesión de fe europeocéntrica. Como la protesta y la profesión de fe no tienen la misma función ni el mismo nivel, puesto que no se contradicen, ganaremos con recomponer su sistema. Coloquemos primero los textos uno al lado del otro:

El *Ensayo*:

"El gran defecto de los europeos consiste en filosofar siempre sobre los orígenes de las cosas según lo que sucede a su alrededor. No cesan de mos-

trarnos a los primeros hombres habitando una tierra ingrata y ruda, muriendo de frío y hambre, obligados a construirse un refugio y hacerse ropas. Sólo ven por todas partes la nieve y los fríos de Europa sin pensar que la especie humana, así como todas las otras, se originó en los países cálidos y que en los dos tercios del globo el invierno apenas es conocido. Cuando se quiere estudiar a los hombres es preciso observar lo que nos rodea, pero para estudiar al hombre hay que aprender a mirar más lejos. Primeramente hay que observar las diferencias para poder descubrir las propiedades. El género humano, nacido en los países cálidos, se extiende de allí a los países fríos. En éstos se multiplica y vuelve luego a los países cálidos. De esta acción y reacción provienen las revoluciones sobre la tierra y la agitación continua de sus habitantes." (cap. VIII).

El *Emilio:*

"El país no es indiferente a la *cultura* de los hombres; *ellos no son todo lo que pueden ser sino en los climas templados.* En los climas extremos es visible la desventaja. *Un hombre no está plantado como un árbol en un país para quedarse siempre allí*; y quien parte de uno de los extremos para llegar al otro, está forzado a hacer el doble de camino que el que hace quien parte del término medio para llegar al mismo término... Un francés vive en Guinea y en Laponia; pero un negro no vivirá del mismo modo en Tornea, ni un samoyedo en el Benin. Parece además que la organización del derecho es menos perfecta en ambos extremos. Ni los negros ni los lapones tienen la inteligencia de los europeos. Si, por ende, quiero que mi alumno pueda ser habitante de la tierra, lo tomaré de una zona templada; en Francia, por ejemplo, más que en ninguna otra parte.

En el norte los hombres consumen mucho sobre un suelo ingrato; en el mediodía consumen poco sobre un suelo fértil: de allí nace una nueva diferencia que vuelve a unos laboriosos y a los otros contemplativos..." (p. 27. La bastardilla es nuestra.)

¿En qué se complementan estos dos textos, aparentemente contradictorios? Veremos más adelante cómo la cultura está ligada a la agricultura. Aquí aparece que el hombre, en tanto depende de un suelo y de un clima, *se cultiva:* crece, forma una sociedad y "el país no es indiferente a la cultura de los hombres". Pero esta cultura también es el poder de cambiar de terreno, de abrirse a otra cultura: el hombre puede mirar a lo lejos, "no está plantado como un árbol", está empeñado, dicen ambos textos, en migraciones y revoluciones. Desde luego, se puede criticar al etnocentrismo en tanto nos encierra dentro de una localidad y una cultura empírica: el europeo tiene la culpa de no desplazarse, de considerarse como el centro inmóvil de la tierra, de quedar plantado como un árbol en su país. Pero esta crítica a la Europa empírica no debe impedir reconocer, parece pensar Rousseau, que el europeo, por su localidad natural, ocupando el medio entre los extremos, tiene

mayores facilidades de desplazarse, de abrirse al horizonte y a la diversidad de la cultura universal. En el centro del mundo, el europeo tiene la posibilidad o el poder de ser europeo y cualquier otra cosa al mismo tiempo. ("Ellos [los hombres] no son todo lo que pueden ser sino en los climas templados.") Simplemente tiene la culpa de no usar *de hecho* esa apertura universal.

Toda esta argumentación circula entre las dos Europas; ha permanecido o se ha vuelto clásica. No la examinaremos aquí por sí misma. Consideremos solamente que es la condición de todo el discurso de Rousseau. Si a sus ojos no hubiera descerraje de una cultura determinada, apertura a cualquier otra cultura en general, movilidad y posibilidad da variaciones imaginarias, las preguntas quedarían encerradas. Mejor, la determinación de la diferencia sería imposible. Esta no aparece sino desde cierto medio, cierta línea mediana, móvil y templada, entre el norte y el sur, la necesidad y la pasión, la consonante y el acento, etc. Bajo la determinación fáctica de esta zona templada (Europa, "en Francia, por ejemplo, más que en ninguna otra parte"), lugar de nacimiento del etnólogo y del ciudadano del mundo, se abriga una necesidad esencial: es *entre* los diferentes que se puede pensar la diferencia. Pero esta entre-diferencia puede entenderse de dos maneras: como otra diferencia o como acceso a la no-diferencia. Esto no ocasiona ninguna duda a Rousseau: el habitante de la zona templada *debe* hacer de su diferencia, cancelándola o superándola, dentro de una in-diferencia interesada, una apertura hacia la humanidad del hombre. El logro pedagógico y el humanismo etnológico tendrían la posibilidad de producirse en Europa, "en Francia, por ejemplo, más que en ninguna otra parte", en esa región feliz del mundo donde el hombre no tiene ni calor ni frío.

Desde ese privilegiado lugar de observación se dominará mejor el juego de las oposiciones, el orden y el predominio de los términos extremos. Se comprenderá mejor las causas naturales de la cultura. Como la lengua no es un elemento sino el elemento de la cultura, primero hay que señalar, no sólo dentro de la lengua sino también dentro de la naturaleza, oposiciones de valores correspondientes y articulados uno sobre el otro. ¿Qué es lo que, dentro de la lengua, deberá corresponder al predominio de la necesidad, es decir del norte? La consonante o la articulación. ¿Y al predominio de la pasión, es decir al mediodía? El acento o la inflexión.

El juego de los predominios sería inexplicable si nos atuviéramos a la simple proposición según la cual las lenguas nacen de la pasión (capítulo III). Es preciso, para que la necesidad llegue, en el norte, a

dominar a la pasión, que ya sea posible una inversión o una perversión dentro del orden de la necesidad y de una necesidad que desde siempre se relaciona con la pasión, suscitándola, perseverando en ella, sometiéndose o controlándola. La apelación al segundo *Discurso* y al *Fragment* sobre los climas era entonces indispensable. Ella nos permite explicar esta afirmación del *Ensayo*: "Con el tiempo todos los hombres se vuelven semejantes, pero el orden de su progreso es diferente. En los climas meridionales, donde la naturaleza es pródiga, las necesidades nacen de las pasiones. En los países fríos, donde es avara, las pasiones nacen de las necesidades, y las lenguas, tristes hijas de la necesidad, se resienten de su duro origen" (cap. X).

Ahora bien, si de hecho es *gradual*, el predominio del polo norte sobre el polo sur, de la necesidad sobre la pasión, de la articulación sobre el acento, no por eso tiene menos el sentido de la *sustitución*. Como varias veces lo hemos destacado, la cancelación progresiva también es la colocación de un sustituto suplementario. El hombre del norte ha *sustituido* con el *ayúdame* al *ámame*, con la claridad a la energía, con la articulación al acento, con la razón al corazón. La sustitución formal traduce indudablemente un debilitamiento de la energía, del calor, de la vida, de la pasión, pero sigue siendo una transformación, una revolución en la forma y no sólo una disminución de la fuerza. Esta sustitución puede explicarse tan mal por una simple degradación, porque implica hasta tal punto un desplazamiento y una inversión que remite a una función completamente distinta de la necesidad. Dentro del orden *normal* del origen (en el sur), la proposición del capítulo II (*Que la primera invención del habla no viene de las necesidades, sino de las pasiones* y "el efecto natural de las primeras necesidades fue alejar a los hombres y no aproximarlos") tiene un valor absolutamente general. Pero este orden normal del origen está invertido en el norte. El norte no es simplemente el otro alejado del sur, no es el límite que se alcanza partiendo del único origen meridional. Rousseau, de algún modo, está forzado a reconocer que el norte también es *otro origen*. Entonces acuerda a la muerte ese rango, pues el norte absoluto es la muerte. Normalmente, la necesidad aleja a los hombres en vez de aproximarlos; en el norte, ella es el origen de la sociedad:

"La ociosidad, que nutre a las pasiones, cedió lugar al trabajo que las reprime. Antes de pensar en vivir feliz había que pensar en vivir. La necesidad mutua unía a los hombres mucho mejor de lo que lo habría hecho el sentimiento; la sociedad se formó sólo gracias a la industria. El continuo peligro de perecer no les permitía limitarse a la lengua del gesto y la primera palabra que pronunciaron no fue *ámame* sino *ayúdame*.

Estos dos términos, aunque bastante similares, se pronuncian con un tono muy *diferente.* No había nada que hacer sentir, pero muchas cosas para hacer *entender.* No se trataba pues de expresarse con *energía* sino con *claridad. El acento* que el corazón no proporcionaba fue *sustituido* por *articulaciones* fuertes y sensibles, y si hubo en la forma del lenguaje alguna impresión natural, esta impresión contribuyó también a su dureza." (La bastardilla es nuestra.)

En el norte, las pasiones no desaparecen: hay sustitución y no borradura. Las pasiones no están extenuadas sino *reprimidas* por aquello que ocupa el lugar del deseo: el trabajo. El trabajo reprime más que aminora la fuerza del deseo. La desplaza. Por eso los "hombres septentrionales no carecen de pasión, pero la tienen de otra especie": la cólera, la irritación, el furor, la inquietud son los desplazamientos de la pasión meridional. En el mediodía, no se reprime a ésta; de donde, cierta molicie, una intemperancia ante la cual el hombre de las regiones moderadas tiene una indulgencia con reservas:

"Las [pasiones] de los países cálidos son pasiones voluptuosas que tienden al amor y a la molicie. La naturaleza hace tanto por los habitantes que a éstos no les queda casi nada que hacer. Mientras un asiático tenga mujeres y descanso está contento. Pero en el norte, donde los habitantes consumen mucho en un suelo ingrato, los hombres sometidos a tantas necesidades son fácilmente irritables. Todo lo que sucede a su alrededor les inquieta: como subsisten con sacrificio, cuanto más pobres son más se aferran a lo poco que tienen; acercárseles es atentar contra su vida. De allí proviene ese temperamento irascible tan pronto a convertirse en furor contra todo lo que los hiere. Así sus voces más naturales son las de la cólera y las amenazas; y esas voces van acompañadas siempre de articulaciones fuertes que las hacen duras y ruidosas" (cap. X).

"He aquí según mi opinión las causas físicas más generales de la diferencia característica de las lenguas primitivas. Las del mediodía debieron ser *vivaces, sonoras, acentuadas, elocuentes y con frecuencia oscuras a fuerza de energía.* Las del norte debieron ser *sordas, rudas, articuladas, chillonas, monótonas, claras a fuerza de palabras antes que debido a una buena construcción.* Las lenguas modernas, cien veces mezcladas y refundidas, conservan aún algo de esas diferencias..." (cap. XI. La bastardilla es nuestra).

El polo de la articulación lingüística está en el norte. La articulación (la diferencia en el lenguaje) no es, por tanto, una simple borradura; no difumina la energía del deseo o del acento. Desplaza y reprime el deseo con el trabajo. No es el signo de un debilitamiento de la fuerza, a pesar de lo que Rousseau parezca aquí o allá dar a pensar, sino que traduce al contrario un conflicto de fuerzas antagónicas, una diferencia dentro de la fuerza. La fuerza de la necesidad, su economía propia, la que hace necesario al trabajo, trabaja, precisamente, contra

la fuerza del deseo y la reprime, quiebra su canto dentro de la articulación.

Este conflicto de fuerzas responde a una economía que ya no es simplemente la de la necesidad, sino el sistema de las relaciones de fuerza entre el deseo y la necesidad. Aquí se oponen dos fuerzas que, indiferentemente, se puede considerar como fuerzas de vida o fuerzas de muerte. Respondiendo a la urgencia de la necesidad, el hombre del norte salva su vida no sólo contra la penuria sino contra la muerte que seguiría a la liberación desenfrenada del deseo meridional. Se protege contra la amenaza de la voluptuosidad. Pero, inversamente, lucha contra esta fuerza de muerte con otra fuerza de muerte. Desde este punto de vista parece que la vida, la energía, el deseo, etc., están en el sur. El lenguaje septentrional es menos vivo, menos animado, menos cantarín, más frío. Para luchar contra la muerte el hombre del norte muere un poco más temprano y "el pueblo... sabe... que los hombres del norte, al igual que los cisnes, no mueren cantando" (cap. XIV).

Ahora bien, la escritura está en el norte: fría, menesterosa, razonadora, vuelta hacia la muerte, por cierto, pero por ese *giro forzado,* ese rodeo de la fuerza que se esfuerza por proteger la vida. Efectivamente, cuanto más articulada es una lengua, la articulación más extiende en ella su dominio, gana en rigor y en vigor, más se presta a la escritura, más la reclama. Tal es la tesis central del *Ensayo.* El progreso histórico, la degradación que a él se une según el gráfico extraño de la suplementaridad, va hacia el norte y hacia la muerte: la historia borra el acento vocal, lo reprime más bien, ahueca la articulación, extiende los poderes de la escritura. Por eso los estragos de la escritura son más sensibles en las lenguas modernas:

"Las lenguas modernas, cien veces mezcladas y refundidas, conservan aún algo de esas diferencias. El francés, el inglés, el alemán constituyen el lenguaje privado de los hombres que se ayudan entre sí, que razonan entre ellos con sangre fría, o de gentes violentas que discuten; pero los ministros de los Dioses que anuncian los misterios sagrados, los sabios que dictan las leyes a los pueblos, los jefes que conducen a la multitud, deben hablar el árabe o el persa.[43] *Nuestras lenguas valen más escritas que habladas* y el placer con que se nos lee es mayor que el placer con que se nos escucha. Por el contrario, las lenguas orientales escritas pierden su vida y su calor. El sentido sólo está dado a medias en las palabras, toda su fuerza reside en los acentos. Juzgar el genio de los orientales por sus libros es como querer pintar a un hombre según su cadáver" (cap. XI. La bastardilla es nuestra.)

[43] Rousseau añade en nota: "El turco es una lengua septentrional."

El cadáver oriental está en el libro. El nuestro está ya en nuestra habla. Nuestra lengua, inclusive aunque nos contentáramos con hablarla, ya ha sustituido con demasiadas articulaciones demasiados acentos, ha perdido vida y calor, ya está carcomida por la escritura. Sus rasgos acentuados están roídos por las consonantes.

Aunque para Rousseau no sea el único grado de la articulación, el recorte de la lengua en palabras ya había raspado la energía del acento (por medio de esta palabra —raspar— dejaremos en su ambigüedad los valores de borradura y de tachadura, de extenuación y de represión, como Rousseau los propone simultáneamente). Las lenguas del norte son "claras a fuerza de palabras"; en las lenguas del mediodía, "el sentido sólo está dado a medias en las palabras, toda su fuerza reside en los acentos".

Raspar equivale a producir un suplemento. Pero como siempre, el suplemento es incompleto, no basta para la tarea, le falta algo para colmar la carencia, participa del mal que debería reparar. La pérdida del acento está mal suplida por la articulación: ésta es "fuerte", "dura" y "ruidosa", no canta. Y cuando la escritura intenta suplir el acento con los acentos, allí sólo hay un maquillaje que disimula el cadáver del acento. La escritura —aquí, la inscripción del acento— no oculta solamente a la lengua bajo su artificio, sino que enmascara al cuerpo ya descompuesto de la lengua. "No conocemos [nosotros, modernos] ninguna lengua sonora y armoniosa que hable tanto por medio de los sonidos como de las voces. Uno se engaña si cree *suplir* el acento con los acentos. Sólo se inventan los acentos cuando el acento ya se ha perdido [44]." (Cap. VII. La bastardilla es nuestra.) Los acentos, como la puntuación, son un mal de escritura: no sólo una invención de *copistas* sino de copistas *extraños* a la lengua que transcribían; el copista o su lector son, por esencia, extraños al uso viviente de la lengua. Siempre se atarean, para acicalarla, en torno a un habla moribunda: "...cuando los romanos comenzaron a estudiar el griego los copistas, para indicarles la pronunciación, inventaron los signos de los acentos, de los espíritus y de la prosodia; pero eso no significa de ningún modo que esos signos fuesen usados entre los griegos, que no los necesitaban." Por las razones que se conocen, el personaje del copista no podía dejar de fascinar a Rousseau. En particular pero no solamente dentro del orden musical, el momento de la copia es un momento peligroso, como el de la escritura, que en cierta manera ya es

[44] La palabra "suplir" también aparece en el texto sobre la *Prononciation*, a propósito del acento (p. 1249).

una transcripción, la imitación de otros signos; reproduciendo signos, produciendo signos de signos, el copista siempre está tentado de añadir signos *suplementarios* para mejorar la restitución del original. El buen copista debe resistir a la tentación del signo suplementario. Al contrario, en el uso de los signos, debe mostrarse ecónomo. En el admirable artículo "copista" del *Dictionnaire de musique*, con la minucia y la volubilidad de un artesano que explicara su oficio al aprendiz, Rousseau aconseja "no escribir jamás notas inútiles", "no multiplicar inútilmente los signos".[45]

La puntuación es el mejor ejemplo de una marca no-fonética en el interior de la escritura. Su impotencia para transcribir el acento y la inflexión aísla o analiza la miseria de la escritura reducida a sus propios medios. A diferencia de Duclos[46] en el que todavía se inspira, Rousseau acusa aquí, más que a la esencia de la puntuación, al estado de imperfección en que se la ha dejado: habría que inventar un punto vocativo para "distinguir por escrito a un hombre a quien se nombra de un hombre a quien se llama". E inclusive un punto de ironía. Pues aunque desconfiando de la escritura, y en esa misma medida, Rousseau quiere agotar todos sus recursos de univocidad, de claridad, de precisión. Estos valores son negativos cuando enfrían la expresión de la pasión; pero son positivos cuando evitan la confusión, el equívoco, la hipocresía y la disimulación del habla o del canto originales. El *Dictionnaire de musique* recomienda "la exactitud de las relaciones" y la "pulcritud de los signos" (artículo *copista*).

La diferencia entre el acento y los acentos separa entonces al habla y a la escritura como la cualidad y la cantidad, la fuerza y el espaciamiento. "Nuestros pretendidos acentos no són sino vocales, o signos de cantidad; no marcan ninguna variedad de sonidos." La cantidad está ligada a la articulación. Aquí a la articulación en sonidos y no, como hace un momento, a la articulación en palabras. Rousseau tiene en

[45] Cf. también el *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique* (1742), la *Dissertation sur la musique moderne* (1743), *Emilio*, p. 162 (todo el desarrollo que comienza con "Ciertamente, se piensa que estando tan poco urgido por enseñarle a leer la escritura, tampoco lo estaría para enseñarle a leer la música"), y J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, pp. 177 y sgts.

[46] A propósito del acento oratorio que "modifica la sustancia misma del discurso, sin alterar sensiblemente el acento prosódico", Duclos concluía: "Marcamos en la escritura la interrogación y la sorpresa; pero ¡cuántos movimientos del alma tenemos, y por consiguiente, cuántas inflexiones oratorias, que no poseen signos escritos, y que sólo la inteligencia y el sentimiento pueden hacer captar! Tales son las inflexiones que marcan la cólera, el menosprecio, la ironía, etc., etc." (p. 416).

cuenta lo que A. Martinet llama la *doble articulación* de la lengua: en sonidos y en palabras. La oposición de las "vocales" o de las "voces" al acento o a la "diversidad de los sonidos" supone evidentemente que la vocal no sea una pura voz sino ya una voz sometida al trabajo diferencial de la articulación. La voz o la vocal no se oponen aquí, como lo hacen dentro de otro contexto, a la consonante.

Todo el capítulo VII "De la prosodia moderna", que critica a los gramáticos franceses y cumple un papel decisivo en el *Ensayo*, está fuertemente inspirado en Duclos. Los préstamos son declarados, masivos, determinantes. Dada la importancia arquitectónica de ese capítulo, es dificultoso creer que los préstamos de Duclos hayan podido insertársele a posteriori.

Por otra parte, ¿se trata de préstamos? Rousseau, como de costumbre, hace jugar las piezas prestadas dentro de una organización perfectamente original. Sin duda, cita o recita aquí o allá, tal pasaje de *Du Commentaire* (capítulo IV). Inclusive cuando no lo cita, abreva en pasajes como éste, que anunciaría, con muchos otros, cierto desarrollo sausureano (*supra*, p. 50).

"La superstición de la etimología provoca tantas inconsecuencias dentro de su dominio, como la superstición propiamente dicha las provoca en materia más grave. Nuestra ortografía es un agregado de extravagancias y de contradicciones... Sin embargo, por más cuidado que se ponga en anotar nuestra prosodia, aparte del desagrado de ver una impresión erizada de signos, dudo mucho que eso resultara de gran utilidad. Hay cosas que no se aprenden sino por el uso; son puramente orgánicas y dan tan poco asidero al espíritu que sería imposible captarlas con la teoría sola, que inclusive resulta falible en los autores que la han tratado expresamente. Hasta siento que lo que escribo aquí es muy difícil de hacer entender, y que sería más claro si me expresara de viva voz" (pp. 414/415).

Pero Rousseau fiscaliza sus préstamos, los reinterpreta, se libra también a un trabajo de puja cuya significación no nos será indiferente. Por ejemplo, se aferra a que el acento sea raspado por el signo, y el uso del habla por el artificio de la escritura. Raspado por un trabajo de tachadura y de reemplazo, obliterado más que olvidado, difuminado, desvalorizado: "*Todos los signos prosódicos de los antiguos*, dice Duclos, *aún no merecían su uso.* Yo diré más; lo sustituyeron." Y toda la argumentación de Rousseau sigue entonces la historia de la acentuación o de la puntuación sobreagregada a la lengua hebraica primitiva.

El conflicto está entonces entre la fuerza de acentuación y la fuerza de articulación. Este concepto de articulación debe retenernos aquí. Nos

había servido para definir la archi-escritura tal como ya opera dentro del habla. Y Saussure, en contradicción con sus tesis fonologistas, reconocía, recuérdese, que sólo el poder de articulación —y no el lenguaje hablado— era "natural al hombre". Condición del habla, ¿la articulación no sigue siendo en sí misma a-fásica?

Rousseau introduce el concepto de articulación en el capítulo IV "De los caracteres distintivos de la primera lengua y de los cambios que debió experimentar". Los tres primeros capítulos trataban el origen de las lenguas. El capítulo V se titulará "De la escritura". *La articulación es el devenir-escritura del lenguaje*. Ahora bien, Rousseau, que *querría* decir que ese devenir-escritura *sobreviene al origen*, se precipita sobre él, en pos de él, *describe de hecho* la manera en que ese devenir-escritura *sobreviene al origen*, acontece desde el origen. El devenir-escritura del lenguaje es el devenir-lenguaje del lenguaje. El *declara* lo que *quiere decir*, a saber que la articulación y la escritura son una enfermedad post-originaria de la lengua; dice o *describe* lo que *no quiere decir*: la articulación y, por consiguiente, el espacio de la escritura operan en el origen del lenguaje.

Como los de la imitación —y por las mismas razones profundas— el valor y la operación de la articulación son ambiguos: principios de vida *y* principios de muerte, por lo tanto motores de progreso en el sentido que Rousseau da a esta palabra. El *querría decir* que el progreso, por ambivalente que sea, se efectúa *o bien* hacia lo peor, *o bien* hacia lo mejor, sea en bien, sea en mal. El primer capítulo del *Ensayo* muestra efectivamente, según un concepto del lenguaje animal a que aún hoy se aferran algunos, que las lenguas *naturales* de los animales excluyen el progreso. "La lengua convencional sólo pertenece al hombre y por eso éste hace progresos, ya sea para bien o para mal, al contrario de los animales."

Pero Rousseau *describe lo que no querría decir*: que el "progreso" se efectúa *no sólo* hacia lo peor *sino también* hacia lo mejor. A la vez. Cosa que anula la escatología y la teleología, al igual que la diferencia —o articulación originaria— anula la arqueología.

3. *La articulación*

Todo eso aparece en el manejo del concepto de articulación. Tendremos que dar un largo rodeo para mostrarlo. Para comprender cómo operan las "articulaciones, que son convencionales" (cap. IV), debemos atravesar una vez más el problema del concepto de naturaleza. Evitando precipitarnos directamente en el centro de la dificultad que tantos comentadores de Rousseau ya han reconocido muy bien, inten-

taremos, de manera limitada y liminar, señalarla en el *Ensayo*. Allí ya es temible.

a) *"Ese movimiento de cálamo..."*

Comencemos por algunas certidumbres simples y elijamos algunas proposiciones cuya claridad literal deja pocas dudas. Las leemos en el primer capítulo.

Primera proposición. "El habla distingue al hombre de los animales." Son las primeras palabras del *Ensayo*. El habla también es "la primera institución social". Por lo tanto, no es natural. Es natural al hombre, pertenece a su naturaleza, a su esencia que no es, como la de los animales, natural.

El habla pertenece al hombre, a la humanidad del hombre. Pero Rousseau distingue entre la lengua y el habla. El uso del habla es universalmente humano pero las lenguas son diversas. "El lenguaje diferencia a las naciones entre sí; sólo se conoce la procedencia de un hombre después que ha hablado. El uso y la necesidad obligan a cada persona a la lengua de su país. Pero ¿qué es lo que hace que esta lengua sea la de su país y no la de otro? Para explicarlo hay que remontarse a alguna razón que haga a lo local y que sea anterior a las costumbres mismas: siendo la primera institución social, el habla sólo debe su forma a causas naturales." La causalidad natural del lenguaje se desdobla, entonces.

1. El habla, la posibilidad del discurso en general, no debe tener, en tanto que primera institución, sino causas naturales *generales* (relaciones de la necesidad y de la pasión, etcétera).

2. Pero más allá de la existencia general del habla, hay que dar cuenta, por causas también naturales, de sus *formas* ("el habla, siendo la primera institución social, no debe su forma sino a causas naturales"). Es la explicación de la diversidad de las lenguas por la física, la geografía, el clima, etc. Esta doble explicación natural anuncia la división del *Ensayo* en su primera parte, la que concierne al lenguaje y a las lenguas. Los siete primeros capítulos explican por causas naturales el lenguaje en general (o la lengua primitiva), su origen y su decadencia. A partir del octavo capítulo se pasa del lenguaje a las lenguas. Se explican las diferencias generales y locales por causas naturales.

¿Cómo se analiza esta explicación natural?

Segunda proposición: "Tan pronto como un hombre fue reconocido por otro como un ser que siente, que piensa, semejante a él, el deseo o

la necesidad de comunicarle sus sentimientos y sus pensamientos lo llevaron a buscar los medios para lograrlo." El deseo *o* la necesidad: el alojamiento de los dos orígenes, meridional o septentrional, ya está asegurado. Y Rousseau rehúsa, como también lo hace en el segundo *Discurso*, preguntarse si la lengua ha precedido a la sociedad como su condición, o viceversa. No vislumbra ninguna solución, y sin duda ningún sentido, a tal pregunta. En el segundo *Discurso*, ante la inmensa dificultad de la genealogía de la lengua, renunciando casi a la explicación natural y puramente humana, Rousseau escribe esto, que también implica el *Ensayo*: "En cuanto a mí, espantado por las dificultades que se multiplican, y convencido de la imposibilidad casi demostrada que las Lenguas hayan podido nacer y establecerse por medios puramente humanos, dejo a quien quiera emprenderla, la discusión de este difícil Problema, que ha sido el más necesario de la Sociedad ya ligada a la institución de las lenguas, o de las lenguas ya inventadas, al establecimiento de la Sociedad". (p. 151.)

El mismo gesto en el *Ensayo*: nos damos a la vez la lengua y la sociedad en el momento en que se franquea el puro estado de naturaleza, en el momento en que la dispersión absoluta es vencida por primera vez. Se intenta volver a captar el origen del lenguaje en el momento de ese primer franqueamiento. Aún podemos determinar, en el segundo *Discurso*, una llamada de nota: se indica un sitio para esa larga digresión que hubiera sido el *Ensayo*. Siempre en la primera parte, inmediatamente después de la crítica a Condillac y a quienes, "razonando sobre el estado de naturaleza, transportan a ella las ideas tomadas de la sociedad". Rousseau sabe que es muy difícil encontrar en el puro estado de naturaleza y en la dispersión original el recurso de una explicación para el nacimiento de las lenguas. Y propone un salto: "Supongamos vencida esta primera dificultad. Franqueemos por un momento el espacio inmenso que debió existir entre el puro estado de Naturaleza y la necesidad de las Lenguas; y busquemos, suponiéndolas necesarias, cómo pudieron comenzar a establecerse. Nueva dificultad peor aún que la precedente..." (p. 147).

"Franqueemos por un momento el espacio inmenso..." ¿Hasta qué punto? No hasta la sociedad constituida sino hasta el momento en que estén reunidas las condiciones de su nacimiento. Entre el puro estado de naturaleza y ese momento, "una multitud de siglos", ritmada por etapas distintas.[47] Pero es difícil la distinción de esas etapas. La diferencia entre todos los textos de Rousseau, sobre este punto, es

[47] Cf. R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, p. 175.

sutil, quizá inestable, siempre problemática. A las distinciones ya señaladas es preciso, con riesgo de complicar más el debate, añadir la siguiente precisión, que concierne precisamente al *Ensayo* en su relación con el *Discurso*. Entre el puro estado de naturaleza y la sociedad, Rousseau describe, no sólo en el *Discurso* sino también en el *Ensayo*, una edad de las chozas. Y puesto que esta edad, en el capítulo IX del *Ensayo*, se presenta como la de los "primeros tiempos", podríamos estar tentados de pensar que el puro estado de naturaleza no se sitúa radicalmente sino en el segundo *Discurso* (primera parte), correspondiendo entonces la edad de las chozas del *Ensayo* a la que aparece, después del estado de pura naturaleza, en la segunda parte del *Discurso*. Aunque esta hipótesis no parezca simplemente falsa y esté efectivamente confirmada por varios elementos descriptivos, debe ser matizada o complicada. Tal como se la evoca en el *Ensayo*, la edad de las chozas está mucho más cerca del puro estado de naturaleza. Hablando de los "primeros tiempos", "cuando los hombres dispersos sobre la faz de la tierra no tenían otra sociedad que la familia, otras leyes que las de la naturaleza, otra lengua que el gesto y algunos sonidos inarticulados", Rousseau añade en nota: "Llamo los primeros tiempos a aquellos de la dispersión de los hombres, en cualquier edad del género humano cuya época se quiera fijar." Y, de hecho, las sociedades familiares no tienen aquí el mismo rango que en la segunda parte del *Discurso*.[48] Estas sólo se aproximan, según parece, en el momento en que, tras una evolución que examinaremos más adelante, se constituyen los lazos de otra familia, lo que posibilita el amor, la moral, el habla. Sólo el final del capítulo IX del *Ensayo* se podría comparar con la segunda parte del *Discurso*.

"Franqueemos por un momento el espacio inmenso . . ." y démonos la siguiente hipótesis: a partir del estado de pura naturaleza, el hombre, gracias a cierto trastorno del cual tendremos que hablar más adelante, se topa con el hombre y lo reconoce. La piedad se despierta y se vuelve activa, él quiere comunicar. Pero el hombre recién acaba de dejar la naturaleza. Todavía es con causas naturales como hay que explicar el medio de la comunicación. El hombre, en un principio, no puede hacer uso sino de disposiciones o de "instrumentos" naturales: los sentidos.

[48] J. Mosconi muestra que el estado de pura naturaleza no está ausente del *Ensayo* y que la "edad de las 'chozas' no tiene... en ambos textos, nada de comparable" ("Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIII siècle", en *Cahiers pour l'analyse*, 4, p. 75).

Tercera proposición: "El hombre, pues, debe actuar con los sentidos sobre los sentidos ajenos." "He aquí la institución de los signos sensibles para expresar el pensamiento. Los inventores del lenguaje no hicieron ese razonamiento, pero el instinto les sugirió su consecuencia." Tenemos dos medios para actuar sobre los sentidos del otro: el movimiento y la voz. Naturalmente, Rousseau no se pregunta aquí qué quiere decir "medio" o "instrumento", ni, como lo hace en el *Emilio* (p. 160), si la voz no sería una suerte de movimiento. "La acción del movimiento es inmediata por medio del tacto o mediata por medio del gesto: la primera, teniendo por término la longitud del brazo, no puede transmitirse a distancia: pero la otra alcanza tan lejos como lo permite el radio visual. Así, sólo quedan la vista y el oído como órganos pasivos del lenguaje entre hombres *dispersos*." (La bastardilla es nuestra.)

El análisis de los "instrumentos" del lenguaje, pues, está impuesto por la situación de dispersión pura que caracteriza al estado de naturaleza. El lenguaje no ha podido surgir sino a partir de la dispersión. Las "causas naturales" por medio de las cuales se lo explica no están reconocidas como tales —naturales— sino en la medida en que concuerdan con el estado de naturaleza, el cual está determinado por la dispersión. Esta, sin duda, debería ser vencida por el lenguaje pero, por esta misma razón, determina su *condición natural*.

La condición natural: es notable que la dispersión original a partir de la cual ha surgido el lenguaje continúe marcando su medio y su esencia. Que el lenguaje deba atravesar el espacio, esté obligado a espaciarse, no es un rasgo accidental sino el sello de su origen. En verdad, la dispersión jamás será un pasado, una situación prelingüística de la cual el lenguaje, por cierto, habría cobrado nacimiento pero para romper con él. La dispersión original deja su marca en el lenguaje. Tendremos que verificarlo: la articulación que parece introducir la diferencia como una institución tiene por suelo y por espacio la dispersión natural: es decir, ni más ni menos, el espacio.

En este punto, el concepto de naturaleza se vuelve más enigmático aún, y si se quiere que Rousseau no se contradiga, es preciso realizar grandes gastos de análisis y de simpatía.

Lo natural es valorizado primero y descalificado después: lo original también es lo inferior retenido dentro de lo superior. La lengua del gesto y la lengua de la voz, la vista y el oído son "igualmente naturales". Con todo, una es más natural que la otra y por eso, primera y mejor. Es la lengua del gesto, que resulta "más fácil y depende menos de las convenciones". Ciertamente, puede haber con-

venciones de la lengua de los gestos. Rousseau, más adelante, hace alusión a un código gestual. Pero este código se aleja menos de la naturaleza que la lengua hablada. Por esta razón, Rousseau comienza con el elogio de la lengua de los gestos mientras que, más adelante, cuando quiera demostrar la superioridad de la pasión sobre la necesidad, colocará al habla por encima del gesto. Esta contradicción es sólo aparente. La inmediatez natural es a la vez origen y fin pero en el doble sentido de cada una de esas palabras: nacimiento y muerte, boceto inacabado y perfección finiquitada. Desde luego, todo valor está determinado según su proximidad con relación a una naturaleza absoluta. Pero como este concepto es el de una estructura polar, la proximidad resulta un alejamiento. Todas las contradicciones del discurso están *reguladas*, vueltas necesarias y no obstante resueltas, por esta estructura del concepto de naturaleza. *Antes de toda determinación de una ley natural, existe, constriñendo eficazmente al discurso, una ley del concepto de naturaleza.*

Una contradicción así regulada aparece de manera flagrante cuando, alabando a la lengua del gesto, Rousseau habla de amor. Más adelante, dirá de esta pasión que se halla en el origen del habla cantada; aquí, hace del dibujo su mejor intérprete. Dirigirse a la vista para declarar el amor es más natural, más expresivo, más *vivo*: a la vez más inmediato y más viviente, por tanto más enérgico, más actual, más libre. *Regulando* así toda la contradicción, resumiéndola en sus dos polos, el *Ensayo* comienza con un elogio y concluye con una condena al signo mudo. El primer capítulo exalta a la lengua sin voz, la de la mirada y del gesto (que Rousseau distingue de nuestra gesticulación): "Así se habla a los ojos mejor que a los oídos." El último capítulo designa, en el otro polo de la historia, el último sojuzgamiento de una sociedad organizada por la circulación de signos silenciosos: "Las sociedades han adquirido su forma definitiva; los cambios sólo se producen con el cañón y los escudos; y como lo único que hay que decirle al pueblo es: *dad dinero,* se le dice esto con carteles en las esquinas de las calles, o con soldados dentro de las casas."

El signo mudo es signo de libertad cuando expresa dentro de la inmediatez; entonces lo que expresa y quien se expresa a través suyo están *propiamente* presentes. No hay ni rodeo ni anonimato. El signo mudo significa la esclavitud cuando la mediatez re-presentativa ha invadido todo el sistema de la significación: entonces a través de la circulación y las referencias infinitas, de signo a signo y de representante a representante, lo propio de la presencia ya no tiene lugar: nadie está allí para nadie, ni siquiera para sí; ya no se puede dis-

poner del sentido, ya no se lo puede detener, es arrastado en un movimiento sin fin de significación. El sistema del signo no tiene afuera. Como el habla ha abierto este abismo de la significación que ella misma siempre se expone a perder, es tentador volver a un momento arqueológico, a un primer instante del signo sin habla, cuando la pasión, más allá de la necesidad pero antes de la articulación y la diferencia, se expresa por medio de una vía inaudita: *un signo inmediato*:

"Aunque la lengua del gesto y la de la voz sean igualmente naturales, la primera, sin embargo, es más fácil [40] y depende menos de las convenciones: nuestros ojos son afectados por una cantidad mayor de objetos que nuestros oídos y las figuras poseen más variedad que los sonidos; son también más expresivas y dicen más en menos tiempo. Se dice que el amor fue el que inventó el dibujo. Pudo también inventar el habla, pero con menos acierto. No muy conforme con ella, la desprecia; ya que tiene formas más vivaces de expresarse. Aquella que trazó con tanto placer la sombra de su amante ¡le dijo tantas cosas! ¿Qué sonidos tendría que haber empleado para traducir ese movimiento de cálamo?"

El movimiento de ese cálamo que traza con tanto placer no cae fuera del cuerpo. A diferencia del signo hablado o escrito, no se separa del cuerpo deseante de quien traza o de la imagen inmediatamente percibida del otro. Sin duda es aún una imagen que se dibuja con la punta del cálamo; pero una imagen que a su vez no se ha separado completamente de lo que representa; lo dibujado del dibujo está casi presente, en persona, en su *sombra*. La distancia de la sombra o del cálamo no es casi nada. Aquella que traza, teniendo, ahora, el cálamo, está muy próxima a tocar lo que está muy próximo a ser el otro *mismo*, salvo una mínima diferencia; esta pequeña diferencia —la visibilidad, el espaciamiento, la muerte— es indudablemente el origen del signo y la ruptura de la inmediatez; pero es para reducirla lo más posible que se marcan los contornos de la significa-

[40] Al menos en sus elementos, esta argumentación no es apropiada para Rousseau. En particular, debe mucho a la segunda parte del *Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac (Sección primera sobre *L'origene et les progrès du langage*). A través de Condillac también se nos remite a Warburton (op. cit.). Probablemente también a las *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* del abate Du Bos (1719) (especialmente el capítulo XXXV sobre el origen de las lenguas), y a la *Rhétorique* del padre Lamy que, además, se cita en el *Ensayo*. Sobre estos problemas, remitimos a la edición del segundo *Discurso* en la Pléiade por J. Starobinski (especialmente a la nota 1 de la p. 151) y a los hermosos análisis que él consagra al tema del signo en *La transparence et l'obstacle* (p. 169 y sigts).

ción. Entonces se piensa el signo a partir de su límite, que no pertenece ni a la naturaleza ni a la convención. Ahora bien, este límite —el de un signo imposible, el de un signo que da el significado, hasta la cosa, *en persona*, inmediatamente— está necesariamente más cerca del gesto o de la mirada que del habla. Cierta idealidad del sonido se comporta esencialmente como una potencia de abstracción y de mediación. El movimiento del cálamo se enriquece con todos los discursos posibles pero ningún discurso puede reproducirlo sin empobrecerlo y deformarlo. El signo escrito está ausente en el cuerpo pero esta ausencia ya se ha anunciado dentro del elemento invisible y etéreo del habla, impotente para imitar el contacto y el movimiento de los cuerpos. El gesto, el de la pasión más bien que el de la necesidad, considerado en su pureza de origen, nos protege contra un habla ya alienante, habla que en sí ya lleva la ausencia y la muerte. Por eso, cuando no precede al habla, la suple, corrige su falta y colma su carencia. El movimiento del cálamo suple todos los discursos que, a una mayor distancia, lo sustituirían. Esta relación de suplementaridad mutua e incesante es el orden del lenguaje. Es el origen del lenguaje, tal como, sin declararlo, lo describe el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, que aquí también concuerda con el segundo *Discurso*: en ambos textos, el gesto visible, más natural y más expresivo, puede adjuntarse como un suplemento al habla que, a su vez, es un sustituto del gesto. Este gráfico de la suplementaridad es el origen de las lenguas; separa al gesto y al habla primitivamente unidos en la pureza mítica, absolutamente inmediata y por lo tanto natural, del grito:

> "El primer lenguaje del hombre, el lenguaje más universal, el más enérgico, y el único que necesitó antes que hiciera falta persuadir a los hombres reunidos, es el grito de la Naturaleza... Cuando las ideas de los hombres comenzaron a extenderse y a multiplicarse, y se estableció entre ellos una comunicación más estrecha, buscaron signos más numerosos y un lenguaje más extenso: *multiplicaron las inflexiones de la voz, y le sumaron los gestos, que, por su Naturaleza, son más expresivos, y cuyos sentidos dependen menos de una determinación anterior*" (p. 148. La bastardilla es nuestra).

Aquí el gesto es un adjunto del habla pero este *adjunto* no es un suplemento de artificio, sino un re-curso a un signo más natural, más expresivo, más inmediato. Es más universal en la medida en que depende menos de las convenciones [50]. Pero si el gesto supone una

[50] A propósito de la "lengua natural" del niño: "Al lenguaje de la voz

distancia y un espaciamiento, un medio de visibilidad, deja de ser eficaz cuando el exceso del alejamiento o de las mediaciones interrumpe la visibilidad: entonces el habla suple al gesto. En el lenguaje todo es sustituto, y este concepto de sustituto precede a la oposición de la naturaleza y de la cultura: el suplemento puede ser tanto natural —el gesto— cuanto artificial —el habla.

"Pero como el gesto apenas indica los *objetos presentes* o fáciles de describir y las acciones visibles; como no es de uso universal, puesto que la oscuridad, o la interposición de un cuerpo lo vuelven inútil, *y como exige la atención más bien que la excita*; se imaginó *sustituirlo* con las articulaciones de la voz, que, sin tener la misma relación con ciertas ideas, son más apropiadas para representarlas a todas, como signos instituidos; *sustitución* que no pudo hacerse sino por común consentimiento y de una manera bastante difícil de practicar para hombres cuyos órganos groseros todavía no tenían ningún ejercicio, y más difícil aún de concebir en sí misma, puesto que ese acuerdo unánime debió estar motivado, y el habla parece haber sido muy necesaria para establecer el uso del habla" (pp. 148/149. La bastardilla es nuestra).

El habla excita la atención, lo visible la exige: ¿acaso porque el oído siempre está abierto y ofrecido a la provocación, es más pasivo que la mirada? Se puede cerrar los ojos o distraer la mirada *más naturalmente* que abstenerse de oír. Esta situación natural es, primero que todo, no lo olvidemos, la del lactante.

Tal estructura de suplementaridad refleja, mutua, especulativa, infinita, es la única que permite explicar que el lenguaje de espacio, la mirada y el mutismo (cuya significación de muerte también conocía Rousseau) [51] ocupen a veces el lugar del habla cuando ésta comporta *una mayor* amenaza de ausencia y mutila la energía de la vida. En este caso, la lengua de los gestos visibles es más viva. El amor "también puede inventar el habla, pero menos felizmente. Poco contento con ella, la desdeña: tiene maneras más vivas de expresarse. Aquella que trazaba con tanto placer la sombra de su amante, ¡cuántas cosas le decía! ¿Qué sonidos tendría que haber empleado para traducir ese movimiento de cálamo?"

se añade el del gesto, no menos enérgico. Ese gesto no está en las débiles manos de los niños, está sobre sus rostros" (*Emilio*, p. 45. La bastardilla es nuestra).

[51] "El psicoanálisis nos lo dirá: el mutismo dentro del sueño es una representación usual de la muerte" (Freud, "La elección de los tres cofrecillos"). Rousseau también dice en las *Rêveries* que el silencio "ofrece una imagen de la muerte" (p. 1047).

Por lo tanto, es después de la invención del lenguaje y del nacimiento de la pasión cuando, para recobrar la presencia, el deseo, según un esquema que hemos reconocido, vuelve al movimiento del cálamo, al dedo y al ojo, al mutismo cargado de discursos. Se trata de un retorno suplementario hacia lo más natural y no de un origen del lenguaje. Rousseau lo precisa en seguida distinguiendo al gesto de la gesticulación: aquel que dibuja la sombra de la presencia, maneja silenciosamente la primera metáfora; ésta es un adjunto indiscreto y molesto del habla. Es un mal suplemento. El lenguaje silencioso del amor no es un gesto pre-lingüístico, es una "elocuencia muda".

"Nuestros gestos [los de los europeos] sólo evidencian nuestra inquietud natural, pero no es de ellos de quienes quiero hablar. Solamente los europeos gesticulan cuando hablan; se diría que toda la fuerza de su lengua está en sus brazos. También agregan la de sus pulmones, y todo esto no les sirve para nada. Mientras un francés se debate y agita su cuerpo para decir muchas palabras, un turco retira un momento la pipa de su boca, dice dos palabras a media voz y lo apabulla con una sentencia." (Aquí el turco no es más, como su lengua, del Norte, sino del Oriente. Nosotros somos a la vez del Norte y del Occidente.)

El valor del signo mudo también es el de la sobriedad y de la discreción *en el habla*: la economía del habla.

"Desde que aprendimos a gesticular, hemos olvidado el arte de las pantomimas, por la misma razón que al tener una cantidad de buenas gramáticas ya no entendemos los símbolos de los egipcios. Lo que los antiguos decían más vivamente no lo expresaban con palabras sino con signos; no lo decían, lo mostraban."

Lo que mostraban, entendámoslo bien, no era la cosa sino su metáfora jeroglífica, el signo visible. Este elogio de la simbólica egipcia podría sorprender: es un elogio de la escritura y un elogio del salvajismo, más precisamente esa escritura que más adelante se nos dice que conviene a los pueblos salvajes. El salvajismo no caracteriza al estado primitivo del hombre, al estado de pura naturaleza, sino al estado de la sociedad naciente, del primer lenguaje y de las primeras pasiones. Estado estructuralmente anterior al estado bárbaro, éste mismo anterior a la sociedad civil. Efectivamente, en el capítulo "De la escritura" (V), los jeroglíficos egipcios se definen como la escritura más rústica y más antigua. Correspondería a los pueblos reunidos en nación bajo la forma del salvajismo:

"Cuanto más rústica es la escritura, más antigua es la lengua. La primera forma de escribir no es representar los sonidos sino los objetos mismos, ya

sea directamente, como hacían los mexicanos, o por medio de figuras alegóricas, como los egipcios. Esta forma corresponde a la lengua apasionada y supone ya una cierta sociedad y necesidades nacidas de las pasiones." ". . . La representación de los objetos corresponde a los pueblos salvajes . . ."

La lengua jeroglífica es una lengua apasionada. El salvajismo se mantiene lo más cerca de este origen pasional de la lengua. La paradoja está en que así se mantiene más cerca de la escritura que del habla. Pues el gesto, que en otras partes expresa la necesidad, aquí representa la pasión. Es escritura no solamente porque traza, como el movimiento del cálamo, un dibujo en el espacio, sino porque el significante significa primeramente un significante, y no la cosa misma ni un significado directamente presentado. El signo jeroglífico ya es alegórico. El gesto que dice el habla antes de las palabras y que "argumenta a los ojos", es el momento de la escritura salvaje.

"Abrid la historia antigua, la hallaréis llena de esas maneras de hablar a los ojos que siempre produjeron un efecto más seguro que todos los discursos que se podrían haber *dicho en su lugar*. El objeto mostrado antes de hablar aviva la imaginación, excita la curiosidad, mantiene el espíritu en suspenso y a la expectativa de lo que va a decirse. He observado que los italianos y los provenzales, en quienes por lo común el gesto precede al discurso, encuentran así el medio de hacerse escuchar mejor y hasta con más placer. *Pero el lenguaje más enérgico es aquel en que el signo ha dicho todo antes de que se hable.* Tarquino y Trasíbulo segando las adormideras más altas, Alejandro aplicando su sello sobre la boca de su favorito, Diógenes paseando ante Zenón, ¿no hablaron acaso mejor que con palabras? ¿Qué circuito de palabras hubiera expresado mejor las mismas ideas? [52]" (La bastardilla es nuestra.)

La lengua del gesto o de la mirada, ¿cómo puede expresar aquí la pasión, y en otra parte la necesidad? La "contradicción" entre esos diferentes textos responde a la unidad de una intención y a la necesidad de una constricción.

1. Rousseau dice el deseo de la presencia inmediata. Cuando ésta está *mejor representada* por el alcance de la voz y reduce la disper-

[52] Se vuelven a encontrar todos estos ejemplos, con términos próximos, en el libro IV del *Emilio*. Se trata de alabar, dentro de la elocuencia antigua, a la economía del habla: "Lo que se decía más vivamente no se expresaba con palabras, sino con signos; no se decía, se mostraba. El objeto que se expone a los ojos agita la imaginación, excita la curiosidad, mantiene el espíritu en espera de lo que se va a decir: y a menudo ese objeto solo ha dicho todo. Trasíbulo y Tarquino cortando cabezas a amapolas, Alejandro aplicando su sello, etc. . . ¿Qué circuito hablado hubiera expresado tan bien las mismas ideas?" (p. 400).

sión, hace el elogio del habla viva, que entonces es la lengua de las pasiones. Cuando la inmediatez de la presencia está *mejor representada* por la proximidad y la rapidez del gesto y de la mirada, hace el elogio de la escritura más salvaje, aquella que no representa al representante oral: el jeroglífico.

2. Este concepto de escritura designa el lugar del malestar, de la incoherencia regulada dentro de la conceptualidad, mucho más allá del *Ensayo*, y mucho más allá de Rousseau. Esta incoherencia se debería a que la unidad de la necesidad y de la pasión (con todo el sistema de las significaciones asociadas) viene incesantemente a borrar el límite que Rousseau dibuja y recuerda obstinadamente. A esta nervadura central, sin la cual todo el organismo conceptual se vendría abajo, Rousseau la *declara* y *la quiere pensar* como una distinción, la describe como una diferencia suplementaria. Esta constriñe en su gráfico la extraña unidad de la pasión y de la necesidad.

¿En qué la revela la escritura? ¿En qué está la escritura, como la piedad, por ejemplo, dentro de la naturaleza y fuera de la naturaleza? ¿Y qué significa aquí, como hace poco el de la imaginación, el despertar de la escritura, si ésta no pertenece ni a la naturaleza ni a su otro?

La escritura precede y sigue al habla, la comprende. Esto ya se verifica desde el solo punto de vista que nos ocupa en este momento: el de la estructura del *Ensayo*. Por una parte, efectivamente, la teoría de la escritura sigue la genealogía del habla y se propone como una suerte de apéndice suplementario. Una vez que se ha descripto el origen pasional del habla, se puede considerar accesoriamente a ese accesorio que es la escritura, para extraer de él alguna información suplementaria en cuanto al estado de las lenguas. Todo el capítulo "De la escritura" está abierto y regido por este proyecto declarado. Después de haber resumido el progreso de las lenguas y el movimiento de suplementaridad y de sustitución que las mantiene bajo su ley ("se suplen" los acentos que se borran con nuevas articulaciones, se "sustituyen los sentimientos con las ideas", etc.), Rousseau introduce un nuevo desarrollo: "Una forma de comparar las lenguas y de calcular su antigüedad se logra a través de la escritura, en relación inversa a su perfección".

Y, no obstante, la escritura había debido aparecer inclusive antes que se tratase del habla y de su origen pasional. El movimiento del cálamo y el jeroglífico expresaban una pasión antes de la pasión que arranca "las primeras voces"; y como la escritura también será reconocida como el lenguaje de la necesidad, habrá dicho la necesidad

antes de la necesidad. La primera alusión a la escritura se mantiene fuera de alcance para toda *distinción,* si no para toda diferencia de la necesidad a la pasión. El *interés* por escribir reclama una nueva conceptualidad.

Ocurre que el origen metafórico del habla abre un ojo, podría decirse, en el centro de la lengua. Y la pasión que arranca las primeras voces tiene relación con la imagen. La visibilidad inscripta en el acta de nacimiento de la voz no es puramente perceptiva, es significante. La escritura es la víspera del habla. Esto también aparece desde el primer capítulo.

"Darío, instalado en la Escitia con su ejército, recibe de parte del rey de los escitas una rana, un pájaro, un ratón y cinco flechas; el heraldo entrega su presente en silencio y se retira. Esta terrible amenaza es escuchada y Darío se apresura a volver a su país como puede. *Sustituid* esos signos *por un mensaje*: cuanto más amenazante sea, menos impresionará. Habría sido una fanfarronada que sólo hubiese conseguido hacer reír a Darío."[53] Y tras otra serie de ejemplos bíblicos o griegos, "*Como hemos visto, se habla mejor a los ojos que a los oídos.* Al respecto, no hay persona que no sienta la verdad del juicio de Horacio. Se observa también que los discursos más elocuentes son aquellos en los que se engarzan más imágenes. y los sonidos nunca poseen tanta *energía* como cuando producen el efecto de los colores." (La bastardilla es nuestra.)

Consecuencia decisiva: la elocuencia se debe a la imagen. Lo que ya se anuncia, es "De cómo el primer lenguaje debió ser figurado" (título del capítulo III). La metáfora dentro del lenguaje hablado

[53] Este relato, que recuerdan todas las grandes obras consagradas a la historia de la escritura, nos viene de Clemente de Alejandría y de Heródoto. Rousseau quizás lo haya leído en el *Essai sur les hiéroglyphes* de Warburton: "Clemente de Alejandría nos refiere esa historia en estos términos: 'Según como Ferécides Sirio lo ha contado, se dice que Idantura, rey de los Escitas, estando listo para combatir a Darío, que había pasado el Ister, en vez de enviar a éste una carta, le envió, como símbolo, un ratón, una rana, un pájaro, un dardo, y un arado. Debiendo este mensaje suplir al habla y a la escritura, vemos su significación expresada por una mezcla de acción y de pintura." Warburton recuerda en nota la interpretación de Heródoto (I, IV): "Darío creyó que los Escitas querían decirle por medio de este enigma que le presentaban la tierra y el agua, y se sometían a él. El ratón, según pretendía, significaba la tierra; la rana significaba el agua; el pájaro podía ser comparado con el caballo; y, por las flechas, daban a entender que se despojaban de su potencia. Pero Gobrias, uno de aquellos que habían destruido a los Magos, dio otra interpretación: 'Si en vez de huir, dijo, como pájaros, os ocultáis en la tierra, o en el agua, como los ratones y las ranas, pereceréis por estas flechas.' Pues Heródoto, en vez de un dardo, cuenta cinco flechas, y nada dice del arado, etc... He creído complacer al lector añadiendo este comentario de Heródoto al texto de Ferécides" (pp. 63/65).

saca su *energía* de lo visible y de una suerte de picto-jeroglifia oral. Ahora bien, si se considera que Rousseau asocia en otra parte la visibilidad, el espacio, la pintura, la escritura, etc., a la pérdida de energía pasional, a la necesidad y, a veces, a la muerte, es preciso concluir, por cierto, que, en el *interés por escribir* se da la unidad de valores heterogéneos o declarados tales. Pero a esta unidad del interés por escribir, Rousseau no puede declararla. No puede sino describirla de contrabando jugando sobre la diversidad de momentos de su discurso. A riesgo de contradecirse, pone a la escritura del lado de la necesidad y al habla del lado de la pasión. En el pasaje que citamos hace un instante, está claro que se trata de signos pasionales. Esto se confirmará más adelante cuando se defina a la escritura jeroglífica como una "lengua apasionada". No obstante, si "los sonidos nunca poseen tanta energía como cuando producen el efecto de los colores", no es el color o el espacio en ellos, quien se dirige a la pasión. Rousseau invierte entonces bruscamente el orden de la demostración: sólo el habla tiene poder para expresar o para excitar la pasión.

"Pero no ocurre lo mismo cuando se trata de emocionar al corazón y encender las pasiones. La impresión sucesiva del discurso, que conmueve violentamente, provoca *una emoción distinta a la presencia del objeto mismo,* del que, con un rápido vistazo, se ha percibido todo. Suponed una situación dolorosa perfectamente conocida: viendo a una persona afligida, difícilmente os emocionaréis hasta llorar, pero si le dais oportunidad de decir todo lo que siente, pronto terminaréis bañado en lágrimas. Por eso las escenas trágicas consiguen conmover.* La pantomima sin discurso dejará casi impasible, el discurso sin gesto arrancará lágrimas. *Las pasiones tienen sus gestos, pero tienen también sus acentos* que nos estremecen y *a los cuales uno no puede sustraer su órgano, penetran por medio de él hasta el fondo del corazón, producen allí, a pesar nuestro,* los movimientos que los generan, y nos hacen sentir lo que escuchamos. *Para concluir, digamos que los signos visibles hacen más exacta la imitación, pero el interés se excita mejor con los sonidos.*

En esta secuencia hemos podido destacar dos líneas maestras.

Ante todo, el sonido nos afecta, nos interesa, nos apasiona más porque *nos penetra.* Es el elemento de la interioridad porque su esencia, su energía propia implica que su recepción es obligada. Como lo

* Ya dije en otra parte por qué las desgracias fingidas nos conmueven más que las verdaderas. Es posible que solloce ante una tragedia alguien que en su vida sintió piedad por ningún desgraciado. La invención del teatro es admirable para enorgullecer nuestro amor propio con todas las virtudes que no poseemos."

notábamos más arriba, puedo cerrar los ojos, puedo evitar ser afectado por lo que veo y que se percibe a distancia. Pero mi pasividad y mi pasión están totalmente ofrecidas a los "acentos a los cuales uno no puede sustraer su órgano", que "penetran por él hasta el fondo del corazón, producen allí, a pesar nuestro, los movimientos que los generan". La voz penetra violentamente en mí, es la vía privilegiada para la efracción y la interiorización, cuya reciprocidad se produce en el "oírse- hablar", estructura de la voz y de la interlocución [54].

Esta violencia obliga a Rousseau a templar el elogio a la pasión y a sospechar de esa complicidad de la voz y del corazón. Pero otra violencia complica más aún este esquema. En la voz, la presencia del objeto desaparece ya. La presencia consigo de la voz y del oírse-hablar sustrae la cosa misma que el espacio visible dejaba estar ante nosotros. Desapareciendo la cosa, la voz la sustituye con un signo sonoro que puede, en lugar del objeto sustraído, penetrar profundamente en mí, alojárseme "hasta el fondo del corazón". Es la única manera de interiorizar el fenómeno: transformándolo en akúmeno. Cosa que supone una sinergia y una sinestesia originarias; pero también que la sustracción de la presencia en la forma del objeto, del estar-ante-los-ojos o a la mano, instala una suerte de ficción, si no de mentira, en el origen mismo del habla. El habla jamás da la cosa misma, sino un simulacro que nos afecta más profundamente que la verdad, nos "golpea" más eficazmente. Otra ambigüedad en la apreciación del habla. No es la presencia misma del objeto quien nos conmueve sino su signo fónico: "La impresión sucesiva del discurso, que conmueve violentamente, provoca una emoción distinta a la presencia del objeto mismo... He dicho en otra parte por qué las desdichas fingidas nos afectan mucho más que las verdaderas..." Si el teatro es condenado no lo es, pues, porque sea un lugar de espectáculo, como su nombre lo indica; es porque da a entender.

Así se explica la nostalgia de una sociedad de la necesidad que Rousseau descalifica tan duramente en otra parte. Sueño de una sociedad muda, de una sociedad antes del origen de las lenguas, es decir, con todo rigor, antes de la sociedad.

"Esto me hace pensar que si sólo hubiésemos tenido siempre necesidades físicas podríamos no haber hablado nunca y entendernos perfectamente con el lenguaje del gesto. Habríamos podido establecer sociedades casi semejantes a las actuales o que hubiesen marchado mejor aún. Habríamos podido insti-

[54] Cf. *La voix et le phénomène.*

tuir leyes, elegir gobernantes, inventar artes, establecer el comercio y, en una palabra, hacer casi tantas cosas como hacemos con el auxilio del habla. El lenguaje epistolar de los salams transmite, sin temor a los celosos, los secretos de la galantería oriental a través de los harenes más vigilados. Los mudos del Gran Señor se entienden entre sí y entienden todo lo que se les dice por medio de signos tan bien como si se les dijera con un discurso."

Con respecto a esta sociedad de escritura muda, el acontecimiento del habla se asemeja a una catástrofe, a una mala suerte imprevisible. Nada la hacía necesaria. Al final del *Ensayo*, este esquema está exactamente invertido.

Las cosas se complican aun más si se considera que la lengua de las necesidades es una lengua natural y que sería difícil entonces encontrar un criterio seguro para distinguir entre esa sociedad muda y la sociedad animal. Nos percatamos entonces de que la sola diferencia entre lo que Rousseau querría considerar como la fijeza del lenguaje animal y el progreso de las lenguas humanas no se debe a ningún órgano, a ningún sentido, no hay que buscarla ni dentro del orden de lo visible ni dentro del orden de lo audible. Una vez más, *es el poder de sustituir un órgano con otro, de articular el espacio y el tiempo,* la vista y la voz, la mano y el espíritu, *es esta facultad de suplementaridad* el verdadero "origen" —o no-origen— de las lenguas; la articulación en general como articulación de la naturaleza y de la convención, de la naturaleza y de todos sus otros. Cosa que hay que destacar desde el final del capítulo I:

"Según estas observaciones, parecería también que la invención del arte de comunicar nuestras ideas depende no tanto de los órganos que nos sirven para esta comunicación sino de una facultad inherente al hombre, que le hace emplear sus órganos para ese uso, y que *si careciera de ellos le haría emplear otros con el mismo fin.* Dad al hombre una organización tan burda como queráis. Sin duda adquirirá menos ideas, pero con tal que tenga entre él y sus semejantes algún medio de comunicación por el cual uno pueda actuar y el otro sentir, llegarán a comunicarse la cantidad de ideas que posean. Los animales tienen, para esta comunicación, una organización más que suficiente pero nunca hacen uso de ella, lo que me parece una diferencia muy característica. *No me cabe la menor duda de que los animales que trabajan y viven en comunidad, los castores, las hormigas, las abejas, tienen una lengua natural para comunicarse entre sí.* También hay motivo para creer que la lengua de los castores y la de las hormigas *consisten en el gesto y hablan solamente a los ojos.* Sea como fuere, dado que todas estas lenguas son naturales, no pueden ser adquiridas. Los animales que las hablan las poseen al nacer, todos las poseen y en todas partes son las mismas; no las cambian ni hacen el más mínimo progreso. La lengua convencional sólo pertenece al hombre."

La lengua animal —y la animalidad en general— representan aquí al mito todavía vivaz de la fijeza, de la incapacidad simbólica, de la no-suplementaridad. Si consideramos el *concepto* de animalidad no en su contenido de conocimiento o de desconocimiento sino en la *función* que le está reservada, vemos que debe señalar un momento de la *vida* que todavía ignora todo aquello cuya aparición y juego se quiere describir aquí: el símbolo, la sustitución, la carencia y la adición suplementaria, etc. Una vida que aún no haya empezado el juego de la suplementaridad y que, al mismo tiempo, aún no se haya dejado cortar por él: una vida sin diferencia y sin articulación.

b) *La inscripción del origen*

Este rodeo era necesario para volver a captar la función del concepto de *articulación*. Esta *inaugura* al lenguaje: abre el habla como institución nacida de la pasión pero amenaza al canto como habla original. Lo empuja hacia la necesidad y la razón —que son cómplices— y por consiguiente se presta mejor a la escritura. Más articulada está una lengua, menos acentuada es, más racional es, menos musical es, menos pierde desde luego con ser escrita, mejor expresa la necesidad. Se vuelve nórdica.

Rousseau quisiera dar a pensar este movimiento como un accidente. No obstante, lo describe en su necesidad originaria. Este desdichado accidente también es un "progreso natural". No sobreviene a un canto constituido, no sorprende a una música plena. No hay habla, pues, lo sabemos, ni canto, y por consiguiente ni música, antes de la articulación. La pasión no podría entonces ser expresada o imitada sin articulación. El "grito de la naturaleza" (segundo *Discurso*), "los simples sonidos que salen naturalmente de la garganta" (*Ensayo*, IV) no forman una lengua porque la articulación aún no ha jugado allí. "Las voces naturales son inarticuladas" (*Ensayo*, IV). La convención no tiene asidero más que sobre la articulación que arranca la lengua al grito y se acrecienta con las consonantes, los tiempos y la cantidad. *La lengua, pues, nace del proceso de su degeneración.* Por eso, para traducir el camino *descriptivo* de Rousseau que no quiere restaurar hechos sino medir un apartamiento, quizá sea imprudente llamar grado cero u origen simple a eso a partir de lo cual se mide el apartamiento o se dibuja la estructura. El grado cero o el origen implican que el comienzo sea simple, que no sea también el inicio de una degeneración, que se lo pueda pensar en la forma de la presencia en general, sea o no esta presencia modificada, acontecimiento pasado o

esencia permanente. Para hablar de origen simple, también haría falta que el apartamiento pudiese medirse sobre un eje simple y en un solo sentido. ¿Es necesario aún recordar que nada nos autoriza a ello en la descripción de Rousseau?

Hablar de origen y de grado cero comenta efectivamente la intención declarada de Rousseau y sobre este punto corrige más de una lectura clásica o precipitada. Pero a despecho de esta intención declarada, el discurso de Rousseau se deja constreñir por una complejidad que siempre tiene la forma del suplemento de origen. Su intención declarada no está anulada por ella sino *inscripta* en un sistema que ella no domina más. El deseo del origen se vuelve una función indispensable e indestructible pero situada dentro de una sintaxis sin origen. Rousseau querría separar la originariedad de la suplementaridad. Tiene para sí todos los derechos constituidos por nuestro *logos*: es impensable e intolerable que lo que tiene por nombre *origen* no sea sino un punto situado dentro del sistema de la suplementaridad. Esta arranca en efecto la lengua a su condición de origen, a su condicional o a su futuro de origen, a lo que habr(í)á debido ser y nunca ha sido: ella no ha podido nacer más que suspendiendo su relación con todo origen. Su historia es la del suplemento de origen: del suplemento originario y del suplente del origen. Obsérvese el juego de los tiempos y de los modos al final del capítulo IV que describe el ideal de la lengua de origen:

"Como las voces naturales son inarticuladas, las palabras *tendrían* pocas articulaciones. Algunas consonantes interpuestas, suprimiendo el hiato de las vocales, *bastarían* para hacerlas fluidas y fáciles de pronunciar. En cambio, los sonidos serían muy variados y la diversidad de los acentos *multiplicaría* las mismas voces. La cantidad, el ritmo, *serían* nuevas fuentes de combinaciones. De esa manera, las voces, los sonidos, el acento, el número, que pertenecen a la naturaleza, al dejar poco lugar a las articulaciones que son convenciones, *serían cantadas* en lugar de habladas. La mayoría de las palabras radicales *serían* sonidos imitativos del acento de las pasiones o del efecto de los objetos sensibles; y la onomatopeya *aparecería* allí continuamente. Esta lengua *tendría* muchos sinónimos para expresar al mismo ser en sus diferentes relaciones, pero *tendría* pocos adverbios y palabras abstractas para expresar esas relaciones.* *Poseería* muchos superlativos, diminutivos, palabras compuestas, partículas expletivas, para dar cadencia a los períodos y redondez a la frase, pero *tendría* muchas irregularidades y anomalías. *Descuidaría* la analogía gramatical para dedicarse a la eufonía, al número, a la armonía y a la belleza de los sonidos. En lugar de argumentos, *contendría* enunciados,

* Se dice que el árabe tiene más de mil palabras diferentes para decir *camello* y más de cien para decir *espada*.

persuadiría sin convencer y *evocaría* sin razonar." Después, he aquí, como de costumbre, la referencia a la otra parte y a lo arqueológico: "*Se asemejaría* en ciertos aspectos a la lengua china, en otros a la griega, en otros a la árabe. Ampliad esas ideas en todas sus direcciones y encontraréis que el *Cratilo* de Platón no es tan ridículo como parecía serlo."

El estadio así descripto en condicional *ya* es el de una lengua que ha roto con el gesto, la necesidad, la animalidad, etc. Pero de una lengua que *todavía no ha sido* corrompida por la articulación, la convención, la suplementaridad. El tiempo de esta lengua es el límite inestable, inaccesible, mítico, entre ese *ya* y ese *todavía no*: tiempo de la lengua *naciente*, como había un tiempo de la "sociedad naciente". Ni antes ni después del origen.

Luego de haber observado ese juego del modo temporal, prosígase la lectura. Inmediatamente después viene el capítulo *Sobre la escritura*. El título solo separa a la precedente cita de la que sigue: se destacará ahí el sentido de ciertos verbos y el modo de todos los verbos:

"Quien estudie la historia y el progreso de las lenguas observará que cuanto más monótonas se tornan las voces más se multiplican las consonantes, y que los acentos que desaparecen, las cantidades que se igualan son *suplidas* por combinaciones gramaticales y por nuevas articulaciones. Pero esos cambios se producen con el tiempo. A medida que las necesidades aumentan, que los negocios se complican, que el saber se expande, el lenguaje cambia de carácter; se torna más ajustado y menos apasionado, *sustituye* los sentimientos por las ideas, ya no se habla al corazón sino a la razón. Debido a ello, el acento se extingue, la articulación se multiplica, la lengua se vuelve más exacta, más clara, pero también más monótona, más sorda y fría. Este progreso me parece completamente natural."

La suplementaridad, pues, posibilita todo lo que constituye lo propio del hombre: el habla, la sociedad, la pasión, etc. Pero ¿qué es eso propio del hombre? Por una parte, es aquello cuya posibilidad hay que pensar antes del hombre y fuera de él. El hombre se deja anunciar a sí mismo a partir de la suplementaridad que, por tanto, no es un atributo, accidental o esencial, del hombre. Pues por otra parte la suplementaridad que *no es nada*, ni una presencia ni una ausencia, no es ni una sustancia ni una esencia del hombre. Es precisamente el juego de la presencia y de la ausencia, la apertura de ese juego que ningún concepto de la metafísica o de la ontología puede comprender. Por lo cual eso propio del hombre no es lo propio del hombre: es la dislocación misma de lo propio en general, la imposibilidad —y por ende el deseo— de la proximidad consigo; la imposibilidad y por ende el deseo de la presencia pura. Que la suplementaridad no sea lo propio del hombre, no significa solamente y de manera tan radical

que no sea algo propio; sino también que su juego precede a lo que se llama el hombre y se extiende fuera de él. El hombre no *se llama* el hombre sino dibujando límites que excluyen a su otro del juego de la suplementaridad: la pureza de la naturaleza, de la animalidad, de la primitividad, de la infancia, de la locura, de la divinidad. La aproximación a esos límites es a la vez temida como una amenaza de muerte y deseada como acceso a la vida sin diferencia. La historia del hombre *que se llama* el hombre es la articulación de todos esos límites entre sí. Todos los conceptos determinantes de una no-suplementaridad (naturaleza, animalidad, primitividad, infancia, locura, divinidad, etc.) evidentemente no tienen ningún valor de verdad. Pertenecen —además con la misma idea de verdad— a una época de la suplementaridad. No tienen sentido sino dentro de una clausura del juego.

La escritura nos aparecerá cada vez más como otro nombre de esta estructura de suplementaridad. Si se tiene en cuenta que la articulación, según el mismo Rousseau, posibilita no sólo el habla sino también la escritura (una lengua está necesariamente articulada y cuanto más articulada está, más se presta a la escritura), se debe estar seguro de lo que de Saussure vacilaba en decir en lo que conocemos de los *Anagrammes*, a saber que no hay fonemas antes del grafema. Es decir antes de lo que opera como un principio de muerte en el habla.

Tal vez se capte mejor aquí la situación del discurso de Rousseau con respecto a este concepto de suplemento, y al mismo tiempo, el rango del análisis que ensayamos. No basta con decir que Rousseau piensa al suplemento sin pensarlo, no acuerda su dicho a su querer-decir, sus descripciones a sus declaraciones. Todavía hay que organizar este apartamiento o esta contradicción; Rousseau se sirve de la palabra y describe la cosa. Pero ahora sabemos que aquello con que aquí tenemos que vérnoslas no es ni palabra ni cosa. La palabra y la cosa son límites referenciales que sólo la estructura suplementaria puede producir y marcar.

Sirviéndose de la palabra y describiendo la cosa, Rousseau desplaza y deforma en cierta manera al signo "suplemento", a la unidad del significante y del significado, tal cual se articula entre los nombres (suplemento, suplente), los verbos (suplir, sustituir, etc.), los adjetivos (suplementario, supletivo) y hace jugar a los significados dentro del registro del más o del menos. Pero esos desplazamientos y esas deformaciones están reguladas por la unidad contradictoria —o ella misma suplementaria— de un deseo. Como en el sueño, tal cual Freud lo analiza, se admiten simultáneamente incompatibles desde que

se trata de realizar un deseo, a despecho del principio de identidad o del tercero excluido, es decir del tiempo lógico de la conciencia. Sirviéndose de otra palabra que sueño, inaugurando una conceptualidad que no sería ya la de la metafísica de la presencia o de la conciencia (oponiendo, aun en el interior del discurso de Freud, la vigilia y el sueño), habría entonces que definir un espacio dentro del cual esta "contradicción" regulada ha sido posible y puede ser descripta. Lo que se llama "historia de las ideas" debería comenzar por despejar ese espacio antes de articular su campo sobre otros campos. Estas son, claro está, cuestiones que solamente podemos plantear.

¿Cuáles son las dos posibilidades contradictorias que Rousseau quiere salvar simultáneamente? ¿Y cómo se las ingenia? Por una parte, quiere *afirmar*, acordándole un valor positivo, todo aquello cuyo principio es la articulación o todo aquello con lo cual ésta hace sistema (la pasión, la lengua, la sociedad, el hombre, etc.). Pero pretende afirmar simultáneamente todo aquello que es raspado por la articulación (el acento, la vida, la energía, nuevamente la pasión, etc.) Siendo el suplemento la estructura articulada de ambas posibilidades, Rousseau no puede pues más que descomponerlo y disociarlo en dos elementos simples, lógicamente contradictorios pero dejando al negativo o al positivo una intacta pureza. No obstante Rousseau, aprehendido, como la lógica de la identidad, *dentro* del gráfico de la suplementaridad, dice lo que no quiere decir, describe lo que no quiere concluir: que lo positivo (es) lo negativo, la vida (es) la muerte, la presencia (es) la ausencia y que esta suplementaridad repetitiva no está comprendida en ninguna dialéctica, si al menos este concepto está regido, como siempre lo ha estado, por un horizonte de presencia. Por eso Rousseau no es el único aprehendido dentro del gráfico de la suplementaridad. Todo sentido y por lo tanto todo discurso está aprehendido allí. En particular, y por un giro singular, el discurso de la metafísica en cuyo interior se desplazan los conceptos de Rousseau. Y cuando Hegel diga la unidad de la ausencia y de la presencia, del no-ser y del ser, la dialéctica o la historia continuarán siendo, por lo menos en esa capa del discurso que llamábamos el querer-decir de Rousseau, un movimiento de mediación entre dos presencias plenas. La *parusía* escatológica es también presencia del habla plena, que resume todas sus diferencias y sus articulaciones dentro de la conciencia (de) sí del logos. Por consiguiente, antes de plantear las cuestiones necesarias sobre la situación histórica del texto de Rousseau, es preciso señalar todos los rasgos de su pertenencia a la metafísica de la presencia,

desde Platón hasta Hegel, ritmada por la articulación de la presencia en presencia consigo. La unidad de esta tradición metafísica debe ser respetada en su permanencia general a través de todos los rasgos de pertenencia, las secuencias genealógicas, los circuitos más estrechos de causalidad que encadenan el texto de Rousseau. Es necesario reconocer, previa y prudentemente, lo que depende de esa historicidad; si eso no se hace, lo que se inscribiría en una estructura más estrecha no sería un texto y sobre todo no sería el texto de Rousseau. No basta con comprender el texto de Rousseau en el interior de esta implicación de las épocas de la metafísica o del Occidente —cosa que aquí no hacemos más que bosquejar muy tímidamente—. También es necesario saber que esa historia de la metafísica, de la que depende el concepto mismo de historia, pertenece a un conjunto al que sin duda ya no conviene el nombre de historia. Todo ese juego de implicaciones es tan complejo que sería más que imprudencia querer asegurarse de lo que depende de un texto como propio de él, por ejemplo del de Rousseau. Esto no sólo es difícil, sino hasta imposible de hecho: la pregunta a que así se pretendería responder sin duda no tiene ningún sentido fuera de la metafísica de la presencia, de lo propio y del sujeto. No hay, rigurosamente hablando, texto cuyo autor o sujeto sea Jean Jacques Rousseau. De esta proposición principal quedan por extraer las consecuencias rigurosas, sin confundir todas las proposiciones subordinadas so pretexto de que su sentido y sus límites ya están impugnados en su raíz primera.

c) *El pneuma*

Se buscará entonces, cómo opera Rousseau, por ejemplo, cuando intenta definir el límite de posibilidad de aquello cuya imposibilidad describe: la voz natural o la lengua inarticulada. Ya no el grito animal, antes del nacimiento del lenguaje; pero tampoco la lengua articulada, ya trabajada por la ausencia y la muerte. Entre lo prelingüístico y lo lingüístico, entre el grito y el habla, el animal y el hombre, la naturaleza y la sociedad, Rousseau busca un límite "naciente" y le confiere varias determinaciones. Al menos existen dos que tienen la misma función. Se relacionan con la infancia y con Dios. Cada vez se unen dos predicados contradictorios: se trata de una lengua pura de toda suplementaridad.

El modelo de esta imposible "voz natural" es ante todo la de la infancia. Descripta en condicional en el *Ensayo* —acordémonos del análisis de las "voces naturales" que "son inarticuladas", hela aquí

en el *Emilio*. El *alibi* y el *in illo tempore* ya no son el chino o el griego, sino el niño:

"*Todas nuestras lenguas son obras del arte.* Largo tiempo se ha investigado si había una *lengua natural* y común a todos los hombres; sin duda hay una; *y es la que los niños hablan antes de saber hablar. Esta lengua no es articulada, pero es acentuada, sonora, inteligible. El uso de las nuestras nos la ha hecho desestimar hasta el punto de olvidarla completamente.* Estudiemos a los niños, y en seguida la volveremos a aprender junto a ellos. Las nodrizas son nuestros maestros en esta lengua; ellas entienden todo lo que dicen sus lactantes; les responden, tienen con ellos diálogos muy bien hilados; y aunque pronuncien palabras, esas palabras son perfectamente inútiles; *no es el sentido de las palabras lo que ellos entienden, sino el acento que se le acompaña*" (p. 45. La bastardilla es nuestra).

Hablar antes de saber hablar, tal es el límite hacia el que obstinadamente conduce Rousseau su repetición de origen. Este límite, por cierto, es el de la no-suplementaridad pero como ya debe haber lenguaje allí, es necesario que el suplemento sea anunciado sin haberse producido, que la carencia y la ausencia hayan comenzado sin comenzar. Sin el reclamo del suplemento, el niño no hablaría para nada: si no sufriera, si no le faltara nada, no llamaría, no hablaría. Pero si la suplementaridad se hubiese producido simplemente, si hubiese comenzado verdaderamente, el niño hablaría sabiendo hablar. Ahora bien, *el niño habla antes de saber hablar.* Tiene el lenguaje, pero lo que falta a su lenguaje es el poder *reemplazarse a sí mismo,* el poder sustituir un signo con otro, un órgano de expresión con otro; lo que le falta es, como decía el *Ensayo,* recordamos, "una facultad propia del hombre, que le hace emplear sus órganos para ese uso, y que si careciera de ellos le haría emplear otros con el mismo fin." El niño —el concepto de niño— aquí es el concepto de lo que no tiene más que un solo lenguaje porque no tiene más que un solo órgano. Y esto significa que su carencia, su malestar mismo es único y uniforme, y que no se presta a ninguna sustitución, a ninguna operación de suplencia. Tal es el niño de Rousseau. No tiene el lenguaje porque no tiene más que uno:

"No tiene más que un lenguaje porque no tiene, por así decir, sino una suerte de malestar: en la imperfección de sus órganos, no distingue sus impresiones diversas; todos los males no forman para él más que una sensación de dolor" (p. 46).

El niño sabrá hablar cuando las formas de su malestar puedan sustituirse entre sí; entonces podrá deslizarse de un lenguaje a otro,

deslizar un signo bajo otro, jugar con las sustancias significantes: entrará dentro del orden del suplemento, determinado aquí como orden humano: no llorará más, sabrá decir "me duele".

"Cuando los niños comienzan a hablar, lloran menos. Este progreso es natural: un lenguaje sustituye a otro... Ni bien haya dicho *Emilio* una vez: *me duele,* harán falta dolores muy vivos para forzarlo a llorar" (p. 59).

Hablar antes de saber hablar: la infancia es el bien porque el habla es el bien, lo propio de hombre. Ahora bien, el niño habla. La infancia es el bien porque el saber-hablar se acompaña con el mal de articulación. Ahora bien, el niño no sabe hablar. Pero la infancia no es el bien puesto que ya habla; y no es el bien porque no tiene lo propio y el bien del hombre: el saber-hablar. De donde la inestabilidad regulada de los juicios sobre la infancia: para mejor y para peor, ésta está unas veces del lado de la animalidad, y otras del lado de la humanidad. Que el niño hable sin saber hablar, puede cargarse a su crédito; pero también habla sin saber cantar: en lo cual ya no es el animal que no habla ni canta, aunque tampoco aún el hombre que habla y canta:

"El hombre tiene tres tipos de voz, a saber, la voz hablante o articulada, la voz cantante o melodiosa, y la voz patética o acentuada, que sirve de lenguaje a las pasiones y anima el canto y el habla. El niño tiene esos tres tipos de voz así como el hombre, pero sin saberlas concordar; como nosotros, tiene la risa, los gritos, los llantos, la exclamación, los gemidos, pero no sabe mezclar sus inflexiones a las otras dos voces. Una música perfecta es la que mejor reúne esas tres voces. Los niños son incapaces de esa música, y su canto nunca tiene alma. Igualmente, en la voz hablante, su lenguaje no tiene acento; gritan, pero no acentúan; y como en sus discursos hay poco acento, hay poca energía en sus voces." (*Emilio,* pp. 161/162.)

La articulación es, dondequiera que se la toma, ciertamente la articulación: la de los miembros y de los órganos, la diferencia (en el) cuerpo (propio). Ahora bien, lo que parece más propio para cancelar esta diferencia dentro de la expresión natural, ¿no es acaso el aliento? Un aliento hablante, soplo de lenguaje pero aliento inarticulado.

Tal aliento no puede tener un origen y un destino humanos. Ya no está en vía de humanidad como la lengua del niño, sino de sobrehumanidad. Su principio y su fin son teológicos, como la voz y la providencia de la naturaleza. Sobre ese modelo onto-teológico Rousseau regula sus repeticiones de origen. De ese modelo ejemplar de un aliento (*pneuma*) puro y de una vida intacta, de un canto y de un

lenguaje inarticulados, de un habla sin espaciamiento, tenemos, aunque sea utópico y atópico, un paradigma a nuestra medida. Podemos nombrarlo y definirlo. Es el *pneuma*: pura vocalización, forma de un canto inarticulado, sin palabras, cuyo nombre quiere decir aliento, que nos está inspirado por Dios y no puede dirigirse más que a él. Así lo define el *Dictionnaire de musique*:

"PNEUMA, s.m. Término de canto llano. El *pneuma* es una especie de corta recapitulación del canto de un modo, que se hace al final de una antífona por una simple variedad de sonidos y sin juntarle palabra alguna. Los católicos autorizan este singular uso en un pasaje de San Agustín que dice que, no pudiendo encontrar palabras dignas de complacer a Dios, se hace bien en dirigirle cantos confusos de júbilo: "Pues ¿a quién conviene tal júbilo sin palabras, si no es al ser inefable, *cuando uno no puede ni callarse, ni encontrar en sus transportes nada que los exprese, a no ser sonidos inarticulados?*" (La bastardilla es nuestra.)

Hablar antes de saber hablar, no poder callarse ni hablar, este límite del origen es por cierto el de una presencia pura, bastante presente para ser viviente, sentida dentro de un goce, pero bastante pura para quedar intacta ante el trabajo de la diferencia, bastante inarticulada para que el goce de sí no se altere con el intervalo, la discontinuidad, la alteridad. Esta experiencia de la presencia continua consigo misma, Rousseau piensa cabalmente que sólo ha sido *acordada* a Dios: dada a Dios o a aquellos cuyo corazón concuerda con el de Dios. Por cierto que es esta concordancia, esta semejanza de lo divino y de lo humano quien lo inspira cuando sueña, en las *Rêveries*, con esa experiencia de un tiempo reducido a la presencia, "*donde el presente dura siempre sin no obstante marcar su duración y sin ninguna huella de sucesión*".

Reléanse todas esas páginas: dicen la desdicha del tiempo desgarrado en su presencia por el recuerdo y la anticipación. El goce de un presente continuo e inarticulado es una experiencia *casi* imposible: "Apenas hay en nuestros más vivos goces un instante en que el corazón pueda verdaderamente decirnos: *Quisiera que este instante durase siempre.*" El corazón no es un órgano porque no está inscripto en un sistema de diferencias y de articulaciones. No es un órgano porque es el órgano de la presencia pura. De este estado casi imposible, Rousseau ha hecho la experiencia en la isla de Saint-Pierre. Se ha escrito mucho [55] sobre esa descripción, sobre los temas de la natura-

[55] Nos contentaremos con remitir a las notas y a la bibliografía dadas por los editores de las *Rêveries* en la Pléiade (pp. 1045 y sgts.).

leza, del agua, del derrame, etc. Comparándola con la pura vocalización, con las puras vocales de la lengua natural y del pneuma, recortaremos en ella sólo el sistema de cuatro significaciones.

El goce de la presencia consigo, la auto-afección pura, no alterada por ninguna exterioridad, es *acordado* a Dios:

> ¿De qué se goza en semejante situación? De nada exterior a sí, de nada sino de sí mismo y de la propia existencia; en tanto ese estado dura uno se basta a sí mismo como Dios."

Debe haber allí *movimiento*, vida, goce del tiempo, presencia consigo. Pero ese movimiento debe ser *sin intervalos*, sin diferencia, sin discontinuidad:

> "No es preciso ni un reposo absoluto ni demasiada agitación, sino un movimiento uniforme y moderado que no tenga ni sacudidas ni intervalos. Sin movimiento la vida no es más que un letargo. Si el movimiento es desigual o demasiado fuerte, despierta... El movimiento que no viene desde afuera se hace entonces dentro de nosotros."

Este movimiento es un *habla inarticulada*, un habla de antes de las palabras, bastante viviente para hablar, bastante pura, interior y homogénea para no referirse a ningún objeto, para no acoger en sí ninguna diferencia mortal, ninguna negatividad; es un encanto y por ende un canto:

> "Si el movimiento es desigual o demasiado fuerte, despierta; recordándonos los objetos circundantes, destruye el encanto del ensueño, y nos arranca de dentro de nosotros para volvernos a poner, al instante, bajo el yugo de la fortuna y de los hombres y devolvernos al sentimiento de nuestras desdichas. Un silencio absoluto lleva a la tristeza. Ofrece una imagen de la muerte."

Y no obstante, a esta experiencia casi imposible, casi extraña a las constricciones de la suplementaridad, la vivimos ya, si nuestro corazón es bastante puro para ello, como un suplemento, como una *indemnización*. Es la diferencia entre nuestra experiencia y la de Dios mismo:

> "Pero un infortunado que ha sido desgajado de la sociedad humana y que ya no puede hacer nada útil y bueno acá abajo para los demás ni para sí, puede encontrar en este estado indemnizaciones por la pérdida de todas las felicidades humanas, que la fortuna y los hombres no podrían quitarle. Es verdad que esas indemnizaciones no pueden ser sentidas por todas las almas ni en todas las situaciones. Hace falta que el corazón esté en paz y que ninguna pasión venga a turbar su calma."

La diferencia entre Dios y nosotros, es que Dios distribuye y que nosotros recibimos las indemnizaciones. Toda la teología moral de Rousseau implica, el *Vicaire* utiliza a menudo esta palabra, que la solicitud divina siempre pueda procurar justas *indemnizaciones*. Sólo Dios está dispensado del suplemento que dispensa. El es la dispensa del suplemento.

El pneuma, el encanto de la presencia consigo, la experiencia inarticulada del tiempo, vale decir la *utopía*. Tal lenguaje —puesto que debe tratarse de un lenguaje— propiamente no tiene lugar. Ignora la articulación, va junto con espaciamiento y organización de los lugares. No hay lenguaje antes de la diferencia local.

Ahora bien, los cuatro capítulos sobre la "Diferencia general y local en el origen de las lenguas" (VIII), la "Formación de las lenguas meridionales" (IX), la "Formación de las lenguas del norte" (X), y las "Reflexiones sobre esas diferencias" (XI) desmienten con su descripción lo que parece requerido por la organización declarada del *Ensayo*. Lo que describen es que no hay nada que se pueda llamar lenguaje antes de la articulación, es decir la diferencia local. Pues veremos que las diferencias locales entre los dos polos de las lenguas proceden siempre de un juego articulatorio. Por ende, no se puede describir la estructura o la esencia general de la lengua sin tener en cuenta la topografía. No obstante, es lo que ha querido hacer Rousseau tratando la lengua en general antes de abordar el capítulo de la diferencia general y local en el origen de las lenguas. Haciendo esto ha creído poder disociar la estructura del origen o aun el origen estructural del origen local: "Todo lo que dije hasta aquí corresponde a las lenguas primitivas en general y a los progresos que resultan de su duración, pero no explica ni su origen ni sus diferencias." Así se abre el octavo capítulo.

Si es verdad que la articulación mide desde ahora la diferencia local y que nada la precede en el lenguaje, ¿se puede concluir que en la clasificación de las lenguas, en su distribución local —geográfica—, en la estructura de su devenir, no haya más que un juego de relaciones, de situaciones, de conexiones? ¿Se puede concluir que no haya ningún centro absoluto, inmóvil y natural? Allí también nos hace falta distinguir entre la descripción y la declaración.

Rousseau *declara* el centro: hay un solo origen, un solo punto cero de la historia de las lenguas. Es el sur, el calor de la vida, la energía de la pasión. A pesar de la simetría aparente de los dos capítulos, a pesar de esa *descripción* de un doble origen de que hemos hablado más arriba, Rousseau *no quiere* hablar de dos polos de formación:

sólo de una formación y de una deformación. Verdaderamente, la lengua no se forma más que en el mediodía. El centro originario del lenguaje está bien reflejado en el centro del *Ensayo*, en ese capítulo IX que es con mucho el más largo y el más rico de todos.

A pesar de la apariencia, y contrariamente a lo que se ha podido pensar, aquí Rousseau no se limita a dejar de descartar todos los hechos. Sin duda el contenido fáctico es más rico que en el segundo *Discurso*. Pero funciona a título de índice estructural, con esa "conciencia de ejemplo" que regula la intuición fenomenológica de la esencia. Las primeras líneas, la primera nota, ya autorizan esta interpretación:

"En los primeros tiempos *, los hombres dispersos sobre la faz de la tierra no tenían otra sociedad que la familia, otras leyes que las de la naturaleza, otra lengua que el gesto y algunos sonidos inarticulados."

La expresión "los primeros tiempos", y todos los indicios de que nos serviremos para describirlos, no hacen referencia a ninguna fecha, a ningún acontecimiento, a ninguna cronología. Se puede hacer variar los hechos sin modificar la invariante estructural. Se trata de un tiempo antes del tiempo. Dentro de toda estructura histórica posible, habría un estrato pre-histórico y pre-social, pre-lingüístico también, que siempre se debería poder poner al desnudo. La dispersión, la soledad absoluta, el mutismo, la experiencia consagrada a la sensación pre-reflexiva, en el instante, sin memoria, sin anticipación, sin imaginación, sin poder de razón ni de comparación, tal sería el suelo virgen de toda aventura social, histórica, lingüística. El recurso a la ilustración fáctica, e inclusive a acontecimientos alejados del origen, es puramente ficticio. A Rousseau no le cabe duda de esto. Y cuando se le oponen —o cuando él finge oponerse— objeciones históricas, en nombre de la verosimilitud o de la composibilidad de los hechos, hace piruetas, recuerda que se burla cabalmente de los hechos al describir el origen y que ha dado una definición de los "primeros tiempos".

"Se me dirá que Caín fue labrador, y que Noé plantó la vid. ¿Por qué no? Estaban solos; ¿qué tenían que temer? Además esto no me hace mella; he dicho antes qué entendía por los primeros tiempos."

Tenemos aquí otra entrada al problema de las relaciones entre el *Ensayo* y el segundo *Discurso* desde el punto de vista del estado de

* *"Llamo los primeros tiempos a aquellos de la dispersión de los hombres, en cualquier edad del género humano cuya época se quiera fijar."*

pura naturaleza. No hay nada antes de los "primeros tiempos" y por tanto ningún desplazamiento rigurosamente determinable entre ambos textos. Lo habíamos sugerido más arriba a propósito de la edad de las chozas. Este es el lugar de precisarlo.

En la primera lectura, el desplazamiento parece irrebatible. El "hombre salvaje" del *Discurso* erra por las selvas "sin industria, sin habla, sin domicilio". El bárbaro del *Ensayo* tiene una familia, una choza y una lengua, si bien ésta se reduce al "gesto y a algunos sonidos inarticulados".

Pero estas discordancias no parecen pertinentes desde el punto de vista que nos interesa. Rousseau no describe dos estados diferentes y sucesivos. La familia, en el *Ensayo,* no es una sociedad. No limita la dispersión primitiva. "En los primeros tiempos, los hombres *dispersos* sobre la faz de la tierra no tenían otra sociedad que la familia..." Lo cual significa que esta familia no era una sociedad. Era, como lo ha recordado J. Mosconi (cf. *supra*), un fenómeno pre-institucional, puramente natural y biológico. Era la condición indispensable de ese proceso de las generaciones que también reconoce el *Discurso* ("las generaciones se multiplicaban inútilmente"). No comportando ese medio natural ninguna institución, no hay *verdadera lengua.* Tras haberle atribuido por lengua "el gesto y algunos sonidos inarticulados", Rousseau precisa en nota:

"Las verdaderas lenguas no tienen un origen doméstico, sólo las puede establecer una convención más general y durable. Los salvajes de América casi nunca hablan si no es fuera de su casa. Cada uno guarda silencio en su cabaña, habla por medio de signos a su familia, y esos signos son poco frecuentes, porque un salvaje no es tan inquieto, tan impaciente como un europeo, porque no tiene tantas necesidades y porque trata de satisfacerlas por sí mismo."

Pero al cancelar la contradicción o el desplazamiento riguroso entre ambos textos, no se los reduce a repetirse o a superponerse. De uno al otro se desplaza un acento, se opera un deslizamiento continuo. O más bien, sin introducir ningún orden de sucesión, se puede decir que del *Discurso* al *Ensayo* el deslizamiento se efectúa hacia la continuidad. El *Discurso* quiere *marcar el comienzo*; por tanto aguza y radicaliza los rasgos de virginidad dentro del estado de pura naturaleza. El *Ensayo* quiere hacer *sentir los comienzos*, el movimiento por cuyo intermedio "Los hombres dispersos sobre la faz de la tierra" se arrancan continuamente, dentro de la sociedad *naciente,* al estado de pura naturaleza. Capta al hombre en el *pasaje* del nacimiento, en esa sutil transición del origen a la génesis. Esos dos proyectos no se contradicen, ni

siquiera hay prioridad de uno con respecto al otro y, lo habíamos notado más arriba, la descripción de la pura naturaleza, en el *Discurso*, hacía lugar en ella a tal traspaso.

Como siempre, es el límite inasible del *casi*. Ni naturaleza ni sociedad, sino *casi* sociedad. Sociedad en vías de nacer. Momento en que el hombre, no perteneciendo ya al estado de pura naturaleza (que, bien dice el *Discurso*, "no existe más, que quizá ni haya existido, que probablemente no existirá nunca y del que, no obstante, es necesario tener nociones justas, para juzgar correctamente nuestro estado presente" "Prefacio"), o casi, todavía se mantiene más acá de la sociedad, o casi. Unico medio de restaurar el devenir-cultura de la naturaleza. La familia, que también Hegel dirá que es pre-histórica, la choza, la lengua de los gestos y de los sonidos inarticulados son los indicios de ese *casi*. La vida "salvaje" de los cazadores, la vida "bárbara" y pre-agrícola de los pastores corresponden a ese estado de casi-sociedad. Como en el *Discurso*, el *Ensayo* hace depender a la sociedad de la agricultura, y a la agricultura de la metalurgia [56].

Rousseau se encuentra aquí con el problema de las referencias a la Escritura bíblica. Efectivamente, se le puede objetar que "se encuentra la agricultura en mayor escala en los tiempos de los patriarcas". La respuesta esclarece aun más el rango de la historia fáctica. Los hechos relatados por la Escritura no conciernen al estado de pura naturaleza. Pero en lugar de distinguir brutalmente entre el origen estructural y el origen empírico, Rousseau se escuda, como conciliador, detrás de la autoridad bíblica, que le proporciona un esquema estructural admitiendo que la edad patriarcal está muy alejada de los orígenes:

> "Todo esto es cierto, pero no confundamos las épocas. La edad patriarcal que conocemos está muy lejos de ser la primera edad. La Escritura señala diez generaciones de la una a la otra en esos siglos en que los hombres vivían largo tiempo. ¿Qué hicieron durante esas diez generaciones? En realidad, no lo sabemos. *Viviendo esparcidos y casi sin sociedad, hablando poco, ¿cómo podrían haber escrito?* Y en la uniformidad de su vida aislada, ¿qué acontecimientos nos habrían transmitido?

A este recurso bíblico Rousseau añade otro: la decadencia o la recaída en la barbarie tras el paso por la agricultura. Gracias a un acon-

[56] *Discurso*: "La invención de las otras artes, pues, fue necesaria para forzar al género humano a dedicarse a la de la agricultura" (p. 173). *Ensayo*: "Los primeros hombres fueron cazadores o pastores y no labradores. Los primeros bienes fueron rebaños y no campos. Antes de que la propiedad de la tierra fuese repartida, nadie pensaba en cultivarla. La agricultura es un arte que exige instrumentos" (cap. IX).

tecimiento catastrófico que anula el progreso y obliga a la repetición, el análisis estructural puede volver a partir de cero. Lo cual confirma que el relato estructural no sigue una génesis unilineal sino señala posibilidades permanentes que en todo momento pueden reaparecer en el curso de un ciclo. El estado casi-social de la barbarie puede existir, *de hecho*, antes o después, hasta durante y bajo el estado de sociedad.

"Adán hablaba, Noé hablaba; lo acepto. Adán había sido instruido por el propio Dios. Al dividirse, los hijos de Noé abandonaron la agricultura y la lengua común desapareció junto con la primera sociedad. Esto hubiera ocurrido aunque jamás hubiese habido Torre de Babel."

Porque la dispersión siempre puede resurgir, porque su amenaza pertenece a la esencia de la sociedad, siempre es posible el análisis del estado de pura naturaleza. Y el recurso a la explicación natural. Sobre este punto la forma de proceder de Rousseau recuerda a la de Condillac, quien admitiendo que el lenguaje ha sido dado totalmente hecho por Dios a Adán y Eva, "supone que, algún tiempo después del diluvio, dos niños, de uno y otro sexo, se hayan extraviado en desiertos, antes de conocer el uso de ningún signo..." "Permítaseme suponerlo; la cuestión es saber cómo esta nación naciente se construyó una lengua [57]." Ese discurso, ese rodeo, ya fue practicado por Warburton —Condillac se le declara adscripto—, y el que pedirá prestado a Kant en *La religión dentro de los límites de la simple razón* será, por lo menos, análogo.

Si hubiera un ligero desplazamiento del *Discurso* al *Ensayo*, se debería a ese deslizamiento continuo, a esa transición lenta de la pura naturaleza a la sociedad naciente. Con todo, esta evidencia no es tan simple. Porque no es posible ninguna continuidad de lo inarticulado a lo articulado, de la pura naturaleza a la cultura, de la plenitud al juego de la suplementaridad. Debiendo el *Ensayo* describir el *nacimiento*, el estar-naciendo del suplemento, debe conciliar ambos tiempos. *La salida fuera de la naturaleza es a la vez progresiva y brutal, instantánea e interminable.* La cesura estructural es tajante pero la separación histórica es lenta, laboriosa, progresiva, insensible. Sobre esta doble temporalidad, el *Ensayo* concuerda aún con el *Discurso* [58].

[57] *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (II, I. "De l'origine et des progrès du langage", Ed. Armand Colin, p. 111).

[58] Aunque agudice más la censura entre el estado de pura naturaleza y el estado de la sociedad naciente, el *Discurso* no multiplica menos sus alusiones "a los afanes inconcebibles y al tiempo infinito que ha debido costar la

d) *Ese "simple movimiento de dedo". La escritura y la prohibición del incesto.*

La sociedad naciente está en efecto sometida, según el *Ensayo*, a una suerte de ley de los tres estados. Pero, entre los "tres estados del hombre considerado en relación con la sociedad" (cap. IX) o los "tres estados en que se puede considerar a los hombres agrupados en naciones" (cap. V), sólo el último marca el acceso del hombre a sí mismo dentro de la sociedad. Es el del hombre civil y labrador. Los dos estados precedentes (salvaje cazador y bárbaro pastor) pertenecen todavía a una especie de prehistoria. Lo que interesa a Rousseau en primer lugar, por tanto, es el pasaje del segundo al tercer estado.

Este pasaje, de hecho, fue extremadamente lento, incierto, precario, pero como nada dentro del estado precedente contenía estructuralmente con qué producir el estado siguiente, la genealogía debè describir una ruptura o un trastorno, una revolución o una catástrofe.

El segundo *Discurso* habla de revolución a menudo. Si la palabra catástrofe no se pronuncia en el *Ensayo*, su concepto está rigurosamente presente. Y no es, como se ha podido decir, una debilidad del sistema, sino que está prescripto por la cadena de todos los otros conceptos.

¿Por qué el origen del hombre civil, el origen de las lenguas, etc., el origen, en una palabra, de la estructura suplementaria, el origen de la escritura también, lo veremos, es catastrófico? ¿Por qué viene después de un trastorno en la forma de la inversión, del retorno, de la revolución, del movimiento progresivo bajo la apariencia de la regresión?

Si seguimos el tema antropo-geográfico y el esquema de la explicación natural que orientan a los capítulos sobre la formación de las lenguas, por cierto hace falta que allí aparezca tal catástrofe primeramente como una revolución terrestre. Sin ella, el hombre nunca habría salido del "siglo de oro" de la "barbarie". En el interior del sistema de la barbarie nada podía producir una fuerza de ruptura o una razón para salir de él. La causalidad de la ruptura, por tanto, debía ser a la vez natural y exterior al sistema del estado pre-civil. La revolución terrestre responde a esas dos exigencias. Se la evoca en un punto que, rigurosamente, es el centro del *Ensayo*:

primera invención de las lenguas" (p. 146), al "tiempo que corre", al "progreso casi insensible de los comienzos"; "pues más lentos eran los acontecimientos en sucederse, más pronto se ofrecen a la descripción" (p. 167. Observación que Voltaire había juzgado "ridícula". Weáse la nota del editor en la Pléiade).

"Los climas templados, las regiones ricas y fértiles, fueron las primeras en poblarse y las últimas en donde se formaron las naciones porque los hombres podían allí prescindir más fácilmente de sus semejantes y porque las necesidades que dan origen a la sociedad se hicieron sentir más tarde.

Suponed una primavera eterna sobre la tierra, suponed por todas partes el agua, el ganado, los pastos en abundancia, suponed a los hombres, saliendo de las manos de la naturaleza, una vez dispersados entre todo esto. No imagino cómo pudieron renunciar a su libertad primitiva y abandonar la vida solitaria y pastoril, tan conveniente a su indolencia natural [59], para imponerse innecesariamente la esclavitud, los trabajos, las miserias inherentes al estado social.

El que quiso que el hombre fuese sociable tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó con respecto al eje del universo. Con ese *ligero movimiento*, veo cambiar la faz de la tierra y decidir la vocación del género humano. Escucho a lo lejos los gritos de alegría de una multitud insensata, veo cómo edifican los palacios y las ciudades, cómo nacen las artes, las leyes, el comercio, veo cómo se forman los pueblos y cómo se extienden, disuelven y suceden como las olas del mar. Veo a los hombres, reunidos en algunos puntos de su morada para devorarse allí mutuamente, hacer un espantoso desierto del resto del mundo, digno monumento de la unión social y de la utilidad social y de la utilidad de las artes." (La bastardilla es nuestra.)

La indolencia natural del hombre bárbaro no es un carácter empírico entre otros. Es una determinación originaria indispensable al sistema natural. Explica que el hombre no ha podido salir espontáneamente de la barbarie y de su siglo de oro; en sí mismo, él no tenía movimiento para ir más lejos. El reposo es natural. El origen y el fin son la inercia. No pudiendo nacer la inquietud del reposo, no sobreviene al estado del hombre y al estado terrestre correspondiente al bárbaro y a la primavera perpetua, sino por catástrofe: efecto de una fuerza rigurosamente imprevisible en el sistema de la tierra. Por eso el atributo antropológico de la pereza debe corresponder al atributo geo-lógico de la inercia.

Como la catástrofe de la inquietud y de la diferenciación de las estaciones no se ha podido producir lógicamente desde el interior del sistema inerte, es preciso imaginar lo inimaginable: un papirotazo

[59] Rousseau precisa en nota: "Es inconcebible hasta qué punto el hombre es perezoso por naturaleza. Se diría que sólo vive para dormir, vegetar, permanecer quieto; apenas puede resolverse a efectuar los movimientos necesarios para no morir de hambre. Nada mantiene tanto a los salvajes en el amor a su estado como esta deliciosa indolencia. Las pasiones que vuelven al hombre inquieto, previsor, activo, sólo nacen en la sociedad. No hacer nada es la primera y la más fuerte pasión del hombre después de la de conservarse. Si se observara con detenimiento, se vería que, aun entre nosotros, se trabaja para poder descansar; es también la pereza lo que nos hace laboriosos."

perfectamente exterior a la naturaleza. Esta explicación de apariencia "arbitraria"[60] responde a una necesidad profunda y así concilia muchas exigencias. La negatividad, el origen del mal, la sociedad, la articulación vienen *desde afuera*. La presencia es sorprendida por lo que la amenaza. Por otra parte, es indispensable que esa exterioridad del mal no sea nada o casi nada. Ahora bien, el papirotazo, el "leve movimiento" produce una revolución a partir de nada. Basta que la fuerza de quien tocó con el dedo el eje del globo sea exterior al globo. Una fuerza casi nula es una fuerza casi infinita desde que resulta rigurosamente extraña al sistema que pone en movimiento. Este no le opone ninguna resistencia, las fuerzas antagónicas no juegan sino en el interior de un globo. El papirotazo es todopoderoso porque desplaza al globo en el vacío. El origen del mal o de la historia, entonces, es la nada o la casi nada. Nos explicamos así el anonimato de Aquél que inclinó con el dedo el eje del mundo. *Quizá no sea Dios*, puesto que la Providencia divina, de la que Rousseau habla tan a menudo, no puede haber querido la catástrofe y no precisaba del azar ni del vacío para actuar. Pero *tal vez sea Dios* en la medida en que la fuerza del mal no fue nada, no supone ninguna eficiencia real. *Probablemente sea* Dios puesto que su elocuencia y su potencia son al mismo tiempo infinitas y no se encuentran con ninguna resistencia a su medida. Potencia infinita: el dedo que inclina un mundo. Elocuencia infinita por silenciosa: un movimiento del dedo basta a Dios para conmover el mundo. La acción divina se conforma al modelo del signo más elocuente, tal como, por ejemplo, obsesiona a las *Confesiones* y al *Ensayo*. En uno y otro texto, el ejemplo del signo mudo es el "simple movimiento de dedo", el "pequeño signo con el dedo",[61] un "movimiento de cálamo".

El dedo o el cálamo son metáforas aquí. No es que designen otra cosa. Se trata de Dios. Dios no tiene mano, no necesita de ningún órgano. La diferenciación orgánica es lo propio y el mal del hombre. Aquí el movimiento silencioso no reemplaza ni siquiera a una elocución. Dios no necesita de boca para hablar, ni articular voces. El *Fragment* sobre los climas aquí es más agudo que el *Ensayo*:

"Si la eclíptica se hubiera confundido con el ecuador, quizá nunca hubiera habido emigración de gente, y cada uno, a falta de poder soportar otro clima que aquel en que había nacido, jamás habría salido de él. Inclinar con el

[60] Así es como la ha calificado R. Derathé (*Rousseau et la science*..., p. 180).

[61] Cf. J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, pp. 190/191.

dedo el eje del mundo o decir al hombre: Cubre la tierra y sé sociable, fue la misma cosa para Aquel que no necesita ni de mano para actuar ni de voz para hablar" (p. 531).

Ciertamente se trata de Dios, pues la genealogía del mal es al mismo tiempo una teodicea. El origen catastrófico de las sociedades y de las lenguas ha permitido al mismo tiempo actualizar las facultades virtuales que dormían en el hombre. Sólo una causa fortuita podía hacer pasar al acto potencias naturales que no comportaban en sí mismas ninguna motivación suficiente para despertarse a su propia finalidad. La teleología, de algún modo, es externa, es lo que significa la forma catastrófica de la arqueología. De modo que entre ese dedo que confiere el movimiento a partir de nada y esta auto-afección de la imaginación que, lo hemos visto, *se despierta* a sí misma a partir de nada y en seguida da el alerta a todas las otras virtualidades, la afinidad es esencial. La imaginación está dentro de la naturaleza y, no obstante, nada dentro de la naturaleza puede explicar su despertar. El suplemento de la naturaleza está dentro de la naturaleza como su juego. ¿Quién dirá alguna vez si la carencia dentro de la naturaleza está *dentro de* la naturaleza, si la catástrofe por cuyo intermedio la naturaleza *se aparta de sí misma* es natural aún? Una catástrofe natural se conforma a las leyes para trastornar la ley.

Que haya algo de catastrófico dentro del movimiento que hace salir del estado de naturaleza y dentro del despertar de la imaginación que actualiza las facultades naturales —y esencialmente la perfectibilidad—, es una proposición del *Ensayo* cuyo alojamiento o dibujo filosófico se encuentra al final de la primera parte del *Discurso*:

"Tras haber probado que la Desigualdad apenas es sensible dentro del estado de Naturaleza, y que en él su influencia es casi nula, me queda por mostrar su origen y sus progresos en los desarrollos sucesivos del Espíritu humano. Tras haber mostrado que la *perfectibilidad*, las virtudes sociales, y las otras facultades que el hombre Natural había recibido en potencia, jamás podían desarrollarse por sí mismas, que para ello requerían el concurso fortuito de varias causas extrañas, que podían no nacer nunca, y sin las cuales él hubiera quedado eternamente dentro de su condición primitiva; me queda por considerar y por cotejar los diferentes azares que han podido perfeccionar la razón humana, deteriorando la especie, hacer un ser malvado haciéndolo sociable, y, de un término tan remoto, traer finalmente al hombre y al mundo al punto donde lo vemos" (p. 162).

Lo que aquí llamamos teleología externa permite fijar una especie de discurso del método: la cuestión de origen no es ni del orden del acontecimiento ni del de la estructura; escapa a la alternativa simple

del hecho y del derecho, de la historia y de la esencia. El paso de una estructura a otra —por ejemplo del estado de naturaleza al estado de sociedad— no puede explicarse por ningún análisis estructural: un *factum* exterior, irracional, catastrófico debe hacer irrupción. El azar no forma parte del sistema. Y cuando la historia es incapaz de determinar ese hecho o los hechos de ese orden, la filosofía debe, por una suerte de invención libre y mítica, producir hipótesis fácticas que desempeñen el mismo papel, que expliquen el surgimiento de una nueva estructura. Sería entonces abusivo reservar los hechos para la historia y el derecho o la estructura para la filosofía. El simplismo de esta dicotomía es intolerable para una forma de cuestión de origen que requiere la intervención de "causas muy leves" cuya "potencia" es "sorprendente".

"Esto me dispensará de extender mis reflexiones sobre la manera en que el lapso de tiempo compensa la poca verosimilitud de los acontecimientos; sobre la potencia sorprendente de las causas muy leves, cuando actúan sin descanso; sobre la imposibilidad en que, por un lado, se está de destruir ciertas hipótesis, si por el otro no nos encontramos en condiciones de darles el grado de certidumbre de los hechos; sobre que, dados dos hechos como reales, que deben ser ligados por una serie de hechos intermediarios, desconocidos o considerados tales, toca a la historia, cuando se la tiene, dar los hechos que los liguen; toca a la Filosofía, en su defecto, determinar los hechos semejantes que puedan ligarlos; finalmente, sobre que en materia de acontecimientos la similitud reduce los hechos a un número mucho más pequeño de clases diferentes que lo que nos imaginamos. Me basta con ofrecer esos objetos a la consideración de mis jueces: me basta con haber hecho de modo que los Lectores vulgares no tuviesen necesidad de considerarlos" (pp. 162/163).

El paso del estado de naturaleza al estado de lenguaje y de sociedad, el advenimiento de la suplementaridad, se mantiene fuera de asidero para la simple alternativa de la génesis y de la estructura, del hecho y del derecho, de la razón histórica y de la razón filosófica. Rousseau explica el suplemento a partir de una negatividad perfectamente exterior al sistema que ella viene a trastornar, interviniendo allí, pues, a la manera de un factum imprevisible, de una fuerza nula e infinita, de una catástrofe natural que no está ni dentro de la naturaleza ni fuera de la naturaleza y sigue siendo no-racional como debe serlo el origen de la razón (y no simplemente irracional como una opacidad dentro del sistema de la racionalidad). El gráfico de la suplementaridad es irreductible a la lógica, y en primer lugar porque la comprende como uno de sus *casos* y es el único que puede producir su origen. Por eso la catástrofe de la suplementaridad, como la que procuró a Jean-Jacques el "peligroso suplemento" y la "funesta

ventaja" es ciertamente —era, recordamos, la palabra de las *Confesiones*— "inconcebible para la razón". La posibilidad de la razón, del lenguaje, de la sociedad, la *posibilidad suplementaria es inconcebible para la razón.* La revolución que le dio nacimiento no puede ser comprendida según los esquemas de la necesidad racional. El segundo *Discurso* habla de "funesto azar"; Rousseau está en vías de evocar la sociedad naciente —bárbara— entre el estado de naturaleza y el estado social. Es el momento de la "primavera perpetua" del *Ensayo*, la "época más feliz y la más duradera" segun el *Discurso*:

> "Cuanto más se reflexiona en él, más se encuentra que ese estado era el menos sujeto a las revoluciones, el mejor para el hombre, y que éste no ha debido salir de él sino por algún funesto azar que, para la utilidad común, hubiera debido no ocurrir jamás" (p. 171).

Ha debido ocurrir lo que no hubiera debido ocurrir jamás. Entre estas dos modalidades se inscribe, entonces, la necesidad de la no-necesidad, la fatalidad de un juego cruel. El suplemento no puede responder más que a la lógica no lógica de un juego. Este juego es el juego del mundo. El mundo ha debido poder jugar sobre su eje para que un simple movimiento con el dedo lo haga girar sobre sí mismo. Porque había juego dentro del movimiento del mundo una fuerza casi nula ha podido, *de un golpe*, con un gesto silencioso, conferir su oportunidad o su desventura a la sociedad, a la historia, al lenguaje, al tiempo, a la relación con el otro, a la muerte, etc. La oportunidad y el mal de escritura que seguirán han de tener el sentido del juego. Pero Rousseau no lo *afirma.* Se resigna a ello, retiene sus síntomas dentro de las contradicciones reguladas de su discurso, lo acepta y lo rehúsa pero no lo afirma. Aquel que inclinó el eje del globo habría podido ser un Dios jugador, que arriesgara a la vez lo mejor y lo peor, sin saber. Pero en cualquier otra parte está determinado como providencia. Por este último gesto y por todo lo que se ordena según él dentro del pensamiento de Rousseau, el sentido está puesto fuera de juego. Como en toda la metafísica onto-teológica, como ya en Platón. Y la condena al arte, cada vez que es unívoca, lo testimonia claramente.

Si las sociedades han nacido de la catástrofe, es porque han nacido por accidente. Rousseau naturaliza el accidente bíblico: hace de la caída un accidente de la naturaleza. Pero al mismo tiempo transforma la jugada, la oportunidad o el vencimiento de un Dios jugador en una caída culpable. Entre los accidentes de la naturaleza y el mal social,

hay una complicidad que manifiesta además a la Providencia divina. La sociedad no se crea sino para reparar los accidentes de la naturaleza. Los diluvios, los temblores de tierra, las erupciones de los volcanes, los incendios sin duda han espantado a los salvajes pero en seguida los han congregado "para reparar en común las pérdidas comunes". He aquí "de qué instrumentos se sirvió la Providencia para forzar a los humanos a aproximarse". La formación de las sociedades ha desempeñado un papel compensador dentro de la economía general del mundo. Nacida de la catástrofe, la sociedad apacigua a la naturaleza desencadenada. Es preciso que, a su vez, ella tenga ese papel regulador sin el cual la catástrofe hubiese sido mortal. La catástrofe misma obedece a una economía. Está *contenida*. "Luego que se establecieron las sociedades, esos grandes accidentes cesaron y se volvieron más raros, lo que aún parece suceder. Las mismas desgracias que reunieron a los hombres esparcidos dispersarían a los que estaban reunidos" [62] (cap. IX).

La guerra de los hombres tiene por efecto reducir la guerra de los elementos naturales. Esta economía marca precisamente que la degradación surgida de la catástrofe debe ser, como lo habíamos verificado en otro lugar, compensada, limitada, regularizada, por una operación suplementaria cuyo esquema habíamos destacado. "Sin esto no veo cómo hubiera podido subsistir el sistema, y mantenerse el equilibrio. En los dos reinos organizados, las grandes especies hubiesen absorbido a la larga a las pequeñas; toda la tierra, de inmediato, hubiese estado cubierta sólo de árboles y de animales feroces; al final, todo hubiera perecido." Sigue una admirable descripción del trabajo del hombre cuya "mano" retiene la degradación de la naturaleza y "retarda ese progreso".

La catástrofe abre el juego del suplemento porque inscribe la diferencia local. A la unidad de la "primavera perpetua" hace suceder la dualidad de los principios, la polaridad y la oposición de los lugares (el norte y el sur), la revolución de las estaciones que repite regu-

[62] Si la fuerza de dispersión puede aparecer antes y después de la catástrofe, si la catástrofe reúne a los hombres en el momento de su aparición pero los dispersa de nuevo por su persistencia, uno se explica entonces la coherencia de la teoría de la necesidad, bajo las contradicciones aparentes. Antes de la catástrofe, la necesidad mantiene dispersos a los hombres; en el momento de la catástrofe, los congrega. "La tierra nutre a los hombres, pero cuando las primeras necesidades los han dispersado, otras necesidades los reúnen, recién entonces es cuando hablan y hacen hablar de ellos. Para no contradecirme debo explicar lo que acabo de decir."

larmente la catástrofe;[63] de algún modo, hace cambiar de lugar y de clima en el mismo sitio; finalmente, produce la alternancia de lo cálido y de lo frío, del agua y del fuego.

Lengua y sociedad se instituyen siguiendo la relación suplementaria de los dos principios o de las dos series de significaciones (norte/invierno/frío/necesidad/articulación; mediodía/verano/calor/pasión/acentuación).

En el norte, en invierno, cuando hace frío, la necesidad crea la convención.

"Impelidos a aprovisionarse para el invierno, los habitantes se vieron obligados a ayudarse entre sí, a establecer cierta forma de convención. Cuando los desplazamientos se tornan imposibles y el rigor del frío los detiene, el hastío los une tanto como la necesidad: los lapones, enterrados en sus hielos, los esquimales, el más salvaje de todos los pueblos, se reúnen durante el invierno en sus cavernas y en el verano no se miran más. Aumentad un grado su desarrollo y sus conocimientos y los tendréis reunidos para siempre."

El fuego suple el calor natural, los hombres del norte deben congregarse en torno a un hogar. No sólo para la cocción de las carnes —y el hombre, a los ojos de Rousseau, es el único animal capaz a la vez de hablar, de vivir en sociedad y de hacer cocer lo que come— sino para danzar y hacerse el amor.

"Ni el estómago ni los intestinos del hombre están hechos para digerir carne cruda. En general su paladar no la soporta. Quizá sólo a excepción de los esquimales, a los que acabo de referirme, hasta los mismos salvajes asan sus carnes. Al uso del fuego, necesario para cocerlas, se une el placer que ofrece a la vista y el calor agradable que proporciona al cuerpo. El aspecto de la llama, que provoca la huida de los animales, atrae al hombre. Este se reúne alrededor de un hogar común, allí hace festines, allí danza. Las dulces ataduras del hábito acercan allí insensiblemente al hombre y a sus semejantes, y sobre ese hogar rústico arde el fuego sagrado que lleva al fondo de los corazones el primer sentimiento de la humanidad."

En el sur, el movimiento es inverso. Ya no conduce de la necesidad a la pasión sino de la pasión a la necesidad. Y el suplemento no es el calor del hogar sino la frescura del punto de agua:

[63] *Ensayo*: "La sucesión de las estaciones es otra causa más general y permanente que debió producir el mismo efecto en los climas expuestos a esa variación." *Fragment* sobre los climas: "Otra diversidad que multiplica y combina la precedente es la de las estaciones. Su sucesión, trayendo alternativamente varios climas en uno solo, acostumbra a los hombres que lo habitan a sus impresiones diversas, y los vuelve capaces de emigrar y de vivir en todos los países cuya temperatura se haga sentir en el propio" (p. 531).

"En las regiones cálidas, las fuentes y los ríos, distribuidos desproporcionadamente, son otros puntos de reunión mucho más necesarios, ya que los hombres pueden prescindir del fuego en mayor medida que del agua. Sobre todo los bárbaros, que viven de su ganado, tienen necesidad de abrevaderos comunes... La abundancia de agua puede retardar la asociación de los habitantes en los lugares bien regados."

Sin duda este movimiento es la inversa del precedente, pero nos equivocaríamos concluyendo que hay alguna simetría. El privilegio del mediodía es declarado. A la estructura de reversibilidad que acabamos de describir, Rousseau persiste en asignarle un comienzo absoluto y fijo: "el género humano, nacido en las regiones cálidas". La reversibilidad se ha sobreimpreso a la simplicidad del origen. Las regiones cálidas están más cerca de la "primavera perpetua" de la edad de oro. Están más de acuerdo con su inercia inicial. Allí la pasión está más cerca del origen, el agua tiene más relación que el fuego no sólo con la primera necesidad sino también con la primera pasión.

Con la primera necesidad, puesto que "los hombres pueden privarse menos de agua que de fuego". Con la primera pasión, es decir con el amor cuyos "primeros fuegos" salieron del "puro cristal de las fuentes". Por eso la lengua y la sociedad originales, tal cual han surgido en las regiones cálidas, son absolutamente puras. Se las describe lo más cerca de ese límite inasible donde se ha formado la sociedad sin haber comenzado a degradarse; donde la lengua está instituida pero aún sigue siendo un canto puro, una lengua de pura acentuación, una especie de pneuma. Ya no es animal puesto que expresa la pasión, pero no es completamente convencional puesto que se sustrae a la articulación. El origen de esta sociedad no es un contrato, no pasa por tratados, convenciones, leyes, diplomáticos y *representantes*. Es una *fiesta*. Se consume en la *presencia*. Por cierto, existe una experiencia del tiempo, pero de un tiempo de presencia pura, que no da lugar ni al cálculo, ni a la reflexión, ni a la comparación: "edad feliz donde nada marcaba las horas".[64] Es el tiempo de las *Rêveries*. Tiempo sin diferencia también: no deja nin-

[64] Se comparará esta descripción de la fiesta con la de *Lettre à d'Alembert* y, más precisamente en lo que hace al tiempo, con la del *Emilio*. "Seríamos nuestros criados para ser nuestros amos, cada uno estaría servido por todos; el tiempo pasaría sin ser contado" (p. 440). Un camino muy corto nos llevaría a comprender que ambas notaciones no están yuxtapuestas: la posibilidad de la "comparación", en el sentido que Rousseau da a este concepto, es la raíz común de la diferencia temporal (que permite medir el tiempo y nos lanza fuera del presente) y de la diferencia o de la disimetría entre el amo y el criado.

gún intervalo, no autoriza ningún rodeo entre el deseo y el placer: "El placer y el deseo, confundidos ambos, se hacían sentir a la vez."

Leamos esta página, sin duda la más hermosa del *Ensayo*. Jamás se la cita, pero lo merecería cada vez que se evoca el tema del agua o "la transparencia del cristal". [65]

"...en los sitios áridos donde sólo podía conseguirse agua por medio de pozos había que reunirse para cavarlos o al menos establecer acuerdos para su uso. Tal debió ser el origen de las sociedades y de las lenguas en las regiones cálidas.

Allí se formaron los primeros lazos familiares, allí se produjeron los primeros encuentros entre los dos sexos. Las muchachas venían a buscar agua para las tareas domésticas, los jóvenes llevaban a abrevar el ganado. Allí los ojos acostumbrados a los mismos objetos desde la infancia comenzaron a ver otros más dulces. El corazón se conmovió ante esos nuevos objetos, una atracción desconocida lo volvió menos salvaje, sintió el placer de no estar solo. El agua se tornó insensiblemente más necesaria, el ganado tuvo sed con mayor frecuencia: se llegaba con prisa y se partía con pena. En esta edad feliz donde nada marcaba las horas tampoco nada obligaba a contarlas. El tiempo no tenía otra medida que la diversión y el tedio. Bajo viejos robles, vencedores de los años, una ardiente juventud olvidaba progresivamente su ferocidad, se domesticaban poco a poco. Esforzándose por hacerse entender, aprendieron a explicarse. Allí se hicieron las primeras fiestas: los pies saltaban de gozo, el gesto afanoso ya no bastaba, la voz lo acompañaba con acentos apasionados. El placer y el deseo, confundidos ambos, se hacían sentir a la vez. Esa fue, en resumen, la verdadera cuna de los pueblos, y del puro cristal de las fuentes salieron los primeros fuegos del amor."

No lo olvidamos: lo que aquí describe Rousseau no es ni la víspera de la sociedad ni la sociedad formada sino el movimiento de un nacimiento, el advenimiento continuo de la *presencia*. Es preciso dar un sentido activo y dinámico a esta palabra. Es la presencia operante, en vías de presentarse ella misma. Esta presencia no es un estado sino el devenir-presente de la presencia. Ninguna de las oposiciones de predicados determinados puede aplicarse claramente a lo que, entre el estado de naturaleza y el estado de sociedad, no es un estado sino un pasaje que habría debido continuarse, durar como el presente de las *Rêveries*. Ya es la sociedad, la pasión, el lenguaje, el tiempo pero no todavía el sojuzgamiento, la preferencia, la articulación, la medida y el intervalo. La suplementaridad es posible, pero nada ha jugado todavía. La fiesta según Rousseau excluye al juego. El momento de la

[65] Cf. M. Raymond, *Introduction aux Rêveries* y el capítulo que Starobinski consagra a "La transparence du cristal" en *La transparence et l'obstacle*, p. 317. Jamás se cita a Rousseau en *L'eau et les rêves* de Bachelard.

fiesta es el momento de esta continuidad pura, de la in-diferencia entre el tiempo del deseo y el tiempo del placer. Antes de la fiesta no hay, dentro del estado de pura naturaleza, *experiencia* de lo continuo; tras la fiesta comienza la experiencia de lo *discontinuo*; la fiesta es el modelo de la experiencia continua. Todo lo que podemos fijar dentro de oposiciones de conceptos, es, por tanto, la sociedad formada al día siguiente de la fiesta. Y esas oposiciones supondrán ante todo la oposición fundamental de lo continuo a lo discontinuo, de la fiesta original a la organización de la sociedad, de la danza a la ley.

¿Qué sigue a esta fiesta? La edad del suplemento, de la articulación, de los signos, de los representantes. Ahora bien, esta edad es la de la prohibición del incesto. Antes de la fiesta no había incesto porque no había prohibición del incesto ni sociedad. Tras la fiesta ya no hay incesto porque está prohibido. Esto Rousseau lo declara, como leeremos. Pero como no dice qué pasa en ese lugar durante la fiesta, ni en qué consiste la in-diferencia del deseo al placer podremos al menos si se quiere, completar esta descripción de las "primeras fiestas" y levantar la prohibición que aún pesa sobre ella.

Antes de la fiesta:

"Pero ¡cómo! ¿Antes de ese tiempo los hombres nacían de la tierra? ¿Las generaciones se sucedían sin que los dos sexos estuviesen unidos y sin que nadie se entendiera? No, había familias pero no naciones; había lenguas domésticas pero no lenguas populares; había matrimonios pero no amor. Cada familia se bastaba a sí misma y se perpetuaba con su sola sangre: los hijos nacidos de los mismos padres crecían juntos y encontraban poco a poco formas de explicarse entre sí. Los sexos se distinguían con la edad, la inclinación natural bastaba para unirlos, el instinto reemplazaba a la pasión, el hábito a la preferencia. Se convertían en marido y mujer sin haber dejado de ser hermano y hermana."

Esta no-prohibición se interrumpe *tras la fiesta*. Se estará tanto menos sorprendido por la omisión del incesto en la evocación de la fiesta en cuanto se haya prestado atención a otra laguna, verdad que bastante corriente: describiendo la no-prohibición, Rousseau no hace ninguna mención de la madre, sino sólo de la hermana.[66] Y en una

[66] En tanto el incesto está permitido, no hay incesto, es seguro, pero tampoco pasión amorosa. Las relaciones sexuales se limitan a las necesidades de la reproducción; o bien no existen en absoluto: es la situación del niño según el *Emilio*. Pero ¿Rousseau diría de las relaciones del niño con su madre lo que dice aquí de sus relaciones con su hermana? Verdad que la madre está bien ausente del *Emilio*. "El niño criado según su edad está

nota traída por la palabra "hermana" Rousseau explica con algún embarazo que la prohibición del incesto ha debido seguir a la fiesta, nacer del acta de nacimiento de la sociedad humana, sellarla con una ley *sagrada*:

"Fue preciso que los primeros hombres desposasen a sus hermanas. En la simplicidad de las primeras costumbres esta tradición se perpetuó sin inconveniente mientras las familias permanecieron aisladas *y también hasta después de la reunión de los pueblos más antiguos. Pero la ley que la suprime no es menos sagrada por haber sido instituida por los hombres.* Aquellos que sólo ven en ella la relación que establece entre las familias no consideran el aspecto más importante. En la familiaridad que el comercio doméstico establece necesariamente entre los dos sexos, desde el momento en que una ley *tan sagrada* dejase de *hablar al* corazón y de imponerse a los sentidos, no habría más honestidad entre los hombres y las más espantosas costumbres causarían pronto la destrucción del género humano." (La bastardilla es nuestra.)

En general, Rousseau no acuerda el carácter de lo sagrado, de la santidad, más que a la voz natural que habla al corazón, a la ley natural, única que se inscribe en el corazón. Sagrada no hay a sus ojos más que *una sola* institución, *una sola* convención fundamental: es, nos dice *El contrato social*, el orden social mismo, el derecho al derecho, la convención que sirve de fundamento a todas las convenciones: "El orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los otros. No obstante, ese derecho no viene de la naturaleza; por tanto, está fundado sobre convenciones" (L. I, cap. 1, p. 352).

Para poner la prohibición del incesto, ley sagrada entre todas, en el nivel de esa institución fundamental, ¿no podemos basarnos en ese orden social que soporta y legitima todas las otras? La función de la prohibición del incesto ni se nombra ni se expone en *El contrato social* pero allí tiene su lugar marcado en blanco. Reconociendo a la familia como la única sociedad "natural", Rousseau precisa que no puede mantenerse, más allá de las urgencias biológicas, sino "por convención". Ahora bien, entre la familia como sociedad natural y la organización de la sociedad civil, hay relaciones de analogía y de imagen: "El jefe es la imagen del padre, el pueblo es la imagen de los hijos; y todos, siendo iguales y libres, no alienan su libertad sino para su utilidad." Un solo elemento rompe esta relación de analogía: el padre político ya no ama a sus hijos, el elemento de la ley lo separa. La primera convención, la que ha transformado a la familia

solo. No conoce otros afectos que los del hábito; ama a su hermana como a su reloj, y a su amigo como a su perro. No se siente de ningún sexo, de ninguna especie: el hombre y la mujer le son igualmente extraños" (p. 256).

biológica en sociedad de institución, ha desplazado la figura del padre. Pero como el padre político debe darse placer a pesar de su separación y a pesar de la abstracción de la ley que encarna, es necesaria una nueva carga significativa. Esta tendrá la forma del suplemento: "Toda la diferencia está en que, dentro de la familia, el amor del padre a sus hijos le paga las atenciones que él tiene con ellos; y en que, dentro del Estado, el placer de mandar suple ese amor que el jefe no tiene hacia sus pueblos" (p. 352).

Difícilmente se puede separar la prohibición del incesto (ley sagrada, dice el *Ensayo*) del "orden social", "derecho sagrado que sirve de base a todos los otros". Si esta santa ley pertenece al orden mismo del contrato social, ¿por qué no se la *nombra* en la *exposición* de *El contrato social*? ¿Por qué no aparece sino en una nota a pie de página, en un *Ensayo* inédito?

Efectivamente, todo permite respetar la coherencia del discurso teórico de Rousseau reinscribiendo la prohibición del incesto en ese sitio. Si se la llama sagrada aunque instituida, esto ocurre porque es, aunque instituida, universal. Es el orden universal de la cultura. Y Rousseau no *consagra* la convención más que con una condición: que se la pueda universalizar y considerarla, así fuera el artificio de los artificios, como una ley casi natural, conforme a la naturaleza. Ciertamente es el caso de esta interdicción. También es del orden de esa primera y *única* convención, de esa primera unanimidad a la que *El contrato social* nos dice que "siempre hace falta remontarse" (p. 359) para comprender la posibilidad de la ley. Una ley debe ser el origen de las leyes.

En la nota del *Ensayo*, evidentemente esta ley no está justificada. No debe explicarse por la circulación social y la economía de las leyes de parentesco, por "la relación que establece entre las familias": todo esto supone la interdicción pero no da cuenta de ella. Lo que debe apartarnos del incesto se describe entonces con términos en los que se mezclan y confunden la moral ("espantosas costumbres") y una suerte de economía biológica de la especie ("la destrucción del género humano"). Aparte de que esos dos argumentos son heterogéneos si no contradictorios (es el argumento del caldero que recuerda Freud en la *Traumdeutung*), ninguno de los dos es pertinente en el interior mismo de la argumentación: la moral que condena el incesto se constituye a partir de la interdicción, en ella tiene su origen; y el argumento biológico o natural queda anulado *ipso facto* por lo que se nos dice de la edad que ha precedido a la interdicción: las generaciones

sucedían a las generaciones. "Inclusive tras la reunión de los pueblos más antiguos", "este uso se perpetuó sin inconvenientes": este hecho que debería limitar la universalidad de la ley sagrada no detiene a Rousseau.

La sociedad, la lengua, la historia, la articulación, en una palabra la suplementaridad, nacen al mismo tiempo que la prohibición del incesto. Esta es la juntura entre la naturaleza y la cultura. Este enunciado no nombra a la madre en el texto de Rousseau. Pero muestra mejor su lugar. La edad de los signos de institución, la época de la relación convencional entre el representante y su representado pertenece al tiempo de esa interdicción.

Si ahora se considera que la mujer natural (la naturaleza, la madre, o si se quiere la hermana) es un representado o un significado reemplazado, suplido, dentro del deseo, es decir dentro de la pasión social, más allá de la necesidad, allí tenemos el único representado, el único significado que Rousseau, exaltando la santidad de la interdicción, prescribe reemplazar por su significante. No sólo acepta sino manda que, *por una vez*, se haga justicia a la obligación sagrada del signo, a la santa necesidad del representante. "En general, se lee en el *Emilio*, jamás sustituyáis la cosa por el signo sino cuando os sea *imposible mostrarla*; pues el signo absorbe la atención del niño y le hace olvidar la cosa representada" (pp. 189/190. La bastardilla es nuestra).

Hay aquí una imposibilidad de mostrar la cosa, pero esta imposibilidad no es natural, el mismo Rousseau lo dice; tampoco es un elemento de la cultura entre otros, puesto que es una interdicción sagrada y universal. Es el elemento de la cultura misma, el origen no declarado de la pasión, de la sociedad, de las lenguas: la primera suplementaridad que permite la sustitución en general del significado por el significante, de los significantes por otros significantes, cosa que ulteriormente da lugar a un discurso sobre la diferencia entre las palabras y las cosas. Suplementaridad tan peligrosa que sólo se la muestra indirectamente, en el ejemplo de algunos de sus efectos derivados. No se la puede ni mostrar, ni nombrar a ella misma, sino sólo indicar, con un movimiento silencioso del dedo.

El desplazamiento de la relación con la madre, con la naturaleza, con el ser como con el significado fundamental, tal es, por cierto, el origen de la sociedad y de las lenguas. Pero ¿se puede hablar desde ya de origen? El concepto de origen, o de significado fundamental, ¿es algo más que una función, indispensable pero situada, inscripta, en

el sistema de significación inaugurado por la interdicción? Dentro del juego de la suplementaridad, siempre se podrá relacionar sustitutos con su significado, este último aún será un significante. Jamás el significado fundamental, el sentido del ser representado, menos aún la cosa misma, nos serán dados en persona, fuera de signo o fuera de juego. Inclusive lo que decimos, nombramos, describimos, bajo el nombre de prohibición del incesto no escapa al juego. Hay un punto dentro del sistema donde el significante ya no puede ser reemplazado por su significado, lo cual tiene por consecuencia que ningún significante pueda serlo, pura y simplemente. Pues el punto de no-reemplazo también es el punto de orientación de todo el sistema de significación, el punto donde el significado fundamental se promete como el término de todas las referencias y se sustrae como lo que destruiría de una sola vez todo el sistema de los signos. A la vez está dicho e interdicto por todos los signos. El lenguaje no es ni la prohibición ni la transgresión, acopla sin fin una a la otra. Este punto no existe, siempre está sustraído o, lo que vale lo mismo, inscripto desde un principio en aquello a que debería o habría debido, siguiendo nuestro indestructible y mortal deseo, escapar. Este punto se refleja en la fiesta, en el punto de agua en torno al cual "los pies saltaban de gozo", cuando "El placer y el deseo, confundidos ambos, se hacían sentir a la vez". La fiesta *misma* sería el incesto *mismo* si algo semejante —*mismo*— pudiera *tener lugar*; si teniendo lugar, el incesto no debiera confirmar la interdicción: antes de la interdicción, no es el incesto; interdicto, no puede volverse incesto sino al reconocer la interdicción. Siempre se está más acá o más allá del límite, de la fiesta, del origen de la sociedad, de ese presente dentro del cual simultáneamente la interdicción se da(ría) con la transgresión: lo que siempre pasa y (sin embargo) jamás tiene lugar *propiamente*. Siempre es *como si* yo hubiera cometido un incesto.

Este *nacimiento de la sociedad* no es pues un pasaje, es un punto, cabalmente, un límite puro, ficticio e inestable, inasible. Se lo franquea al alcanzarlo. En él se inaugura y se difiere la sociedad. Al comenzar, comienza a degradarse. El mediodía pasa en seguida al norte de sí mismo. Trascendiendo la necesidad, la pasión engendra nuevas necesidades que, a su vez, la corrompen. La degradación post-originaria es análoga a la repetición pre-originaria. La articulación, sustituyendo a la pasión, restaura el orden de la necesidad. El tratado hace las veces de amor. Apenas ensayada, la danza degenera. La fiesta se convierte de inmediato en guerra. Y ya en el punto de agua:

"Sobre todo los bárbaros, que viven de su ganado, tienen necesidad de abrevaderos comunes, y la historia de los más antiguos tiempos nos enseña que en efecto es allí donde comenzaron sus tratados y sus disputas. *

Ocurre que el punto de agua está en la frontera de la pasión y de la necesidad, de la cultura y de la tierra. La pureza del agua refleja los fuegos del amor; es "el puro cristal de las fuentes"; pero el agua no es solamente la transparencia del corazón, también es la frescura: el cuerpo *necesita* de ella en su sequedad, el cuerpo de la naturaleza, el de los rebaños y el del pastor bárbaro: "Los hombres pueden privarse menos de ella que del fuego."

Si bien la cultura se inaugura así en su punto de origen, no se deja reconocer ningún orden lineal, sea lógico o cronológico. En esta inauguración lo que se inicia ya se ha alterado, retornando de este modo más acá del origen. El habla no se deja entender en el mediodía sino articulándose, enfriándose para expresar nuevamente la necesidad. Entonces vuelve al norte o, lo que es lo mismo, al mediodía del mediodía. El día siguiente de la fiesta se asemeja indefectiblemente a la víspera de la fiesta y el punto de danza no es sino el límite inasible de su diferencia. El sur y el norte no son territorios sino lugares abstractos que no aparecen más que para relacionarse consigo mismos a partir del otro. La lengua, la pasión, la sociedad, no son ni del norte ni del sur. Son el movimiento de suplementaridad por cuyo intermedio los polos se sustituyen *alternativamente* uno al otro: por cuyo intermedio se inaugura el acento en la articulación, se difiere espaciándose. La diferencia local no es más que la diferencia entre el deseo y el placer. Por tanto, no concierne sólo a la diversidad de las lenguas, no sólo es un criterio de la clasificación lingüística, sino el origen de las lenguas. Rousseau no lo declara, pero hemos visto que lo describe.

Que la escritura sea el otro nombre de esa diferencia, no dejaremos ahora de verificarlo.

* Véase el ejemplo de uno y otra en el capítulo XXI del Génesis, entre Abraham y Abimelec, con respecto al pozo del juramento.

CAPITULO CUARTO

DEL SUPLEMENTO A LA FUENTE: LA TEORIA DE LA ESCRITURA

Restrinjamos el campo y penetremos en el texto por el lugar donde la escritura es nombrada, analizada por sí misma, inscripta en la teoría y puesta en perspectiva histórica. Los capítulos V, "De la escritura", y VI, "Sobre si Homero supo o no escribir", tal vez un poco artificialmente separados, cuentan entre los más largos del *Ensayo*. En todo caso, los más largos después del capítulo sobre la formación de las lenguas meridionales. Ya hemos evocado las modificaciones del capítulo sobre Homero: se trata entonces de reconstituir o mantener la coherencia de la teoría contra un hecho que parece amenazarla. Si el canto, el poema, el *epos* son incompatibles con la escritura, si corren el riesgo de morir en ella, ¿cómo explicar la coexistencia de ambas edades? ¿Y que Homero haya sabido escribir, en todo caso que haya conocido la escritura, como lo testimonia el episodio de Belerofonte [1] en la *Ilíada*? Rousseau tiene en cuenta el hecho

[1] "Con frecuencia he dudado no sólo que Homero supiese escribir sino que se escribiese en su época. Lamento que esta duda sea tan formalmente desmentida por la historia de Belerofonte en *La Ilíada*." Ocupado después en negar el alcance, hasta la autenticidad del episodio de Belerofonte, Rousseau no presta atención alguna a su sentido: que el solo rasgo de escritura fuese, en Homero, una carta (*lettre*) de muerte. Belerofonte lleva consigo, sin saberlo, la inscripción de su condena de muerte. Dentro de una cadena sin fin de representaciones, el deseo trae la muerte por el rodeo de la escritura. "La mujer de Proetos, la divina Antea, había concebido un deseo furioso por unirse con él (Belerofonte, hijo de Glauco) en amores furtivos." Al no conseguirlo, amenaza a su marido: "Te prometo la muerte, Proetos, si no matas Belerofonte, que quería unirse en amor conmigo, a pesar de mí." El rey, representando el deseo de Antea, no se atreve a matar por su mano. Se atreve a escribir y difiriendo la ultimación traza con su mano "sobre tabletas replegadas en sí mismas" "rasgos asesinos" (*θυμοφθορα*). Envía a Belerofonte a Licia, confiándole esos "signos funestos" (*σημοτα λυγρα*). A la lectura de ese mensaje, ilegible para Belerofonte, el suegro de Proetos, que reina en Licia, deberá comprender que se trata de ejecutar al porta-

pero "obstinado en mis paradojas", se dice tentado de acusar a los "compiladores de Homero" ¿Acaso no han escrito ellos esa historia de escritura a posteriori, introduciéndola violentamente en "poemas [que] permanecieron largo tiempo grabados solamente en la memoria de los hombres"? "No sólo se observan pocos rastros de ese arte en el resto de la *Ilíada* sino que me aventuro a decir que toda la *Odisea* es sólo una urdimbre de estupideces e inepcias que una o dos cartas hubiesen reducido a nada, mientras que el poema se vuelve razonable y hasta bastante bien llevado suponiendo que sus héroes hayan ignorado la escritura. Si la *Ilíada* hubiese sido escrita, hubiese sido menos cantada."

Por lo tanto, es preciso salvar a todo precio una tesis sin la cual se vendría abajo toda la teoría del lenguaje. El signo de obstinación que acabamos de destacar lo muestra bien: esos capítulos sobre la escritura son un momento decisivo del *Ensayo*. Abordan, por añadidura, uno de los raros temas que, tratados en el *Ensayo*, están ausentes del segundo *Discurso*; inclusive ausentes, en tanto temas articulados dentro de una teoría organizada, de cualquier otro texto.

¿Por qué jamás completó Rousseau, ni publicó, una teoría de la escritura? ¿Porque se juzgaba mal lingüista, como dice en su proyecto de prefacio? ¿Porque la teoría de la escritura es rigurosamente dependiente de la teoría del lenguaje desarrollada en el *Ensayo*? Y si así no fuera, este argumento, razonablemente presumido, ¿no sería tanto más significativo? O, más aún, ¿porque el *Ensayo* debía ser un apéndice del segundo *Discurso*? ¿O porque Rousseau (lo dice en el *Emilio*) tiene "vergüenza" de hablar de esa tontería que es la escritura? ¿Por qué vergüenza? ¿Qué se debe haber cargado en la significación de la escritura para tener vergüenza de hablar de ella? ¿de escribir sobre ella? ¿de escribirla? Y, ¿por qué una tontería, esa operación en la que se reconocen al mismo tiempo, especialmente en el *Ensayo*, tan peligrosos y mortales poderes?

En todo caso, la importancia de esos dos capítulos, el esfuerzo obstinado por consolidar una teoría, la astucia laboriosa para descalificar el interés acordado a la escritura, son signos que no pueden desestimarse. Tal es la situación de la escritura dentro de la historia

dor de los "rasgos". A su vez, difiere la ultimación, envía a Belerofonte a exponerse a la muerte matando a la Quimera invencible o a los famosos Solimos, le tiende emboscadas. Nada consigue con ello. Termina por darle su hija. Más tarde, Belerofonte deja de ser amado por los dioses y anda solo, "errando por la llanura Aquea, royendo su corazón y huyendo de la ruta de los hombres".

de la metafísica: tema rebajado, lateralizado, reprimido, desplazado, pero que ejerce una presión permanente y obsesiva desde el lugar donde queda contenido. Se trata de raspar una escritura temida porque ella misma tacha la presencia de lo propio dentro del habla.

1. *La metáfora originaria*

Esta situación está reflejada por el lugar del capítulo "De la escritura" en el *Ensayo*. En efecto, ¿cómo llega Rousseau a construir esta teoría de la escritura sirviéndose de elementos tomados en préstamo? Lo hace luego de haber descripto el origen de las lenguas. Se trata de un suplemento al origen de las lenguas. Este suplemento expone cabalmente una suplencia aditiva, un suplemento del habla. Se inserta en el punto donde el lenguaje comienza a articularse, es decir, nace de faltarse a sí mismo, cuando su acento, marca en él del origen y de la pasión, se borra bajo esa *otra* marca de origen que es la articulación. Según Rousseau, la historia de la escritura es la de la articulación. El devenir-lenguaje del grito es el movimiento por cuyo intermedio la plenitud hablada comienza a devenir lo que ella es al perderse, al ahuecarse, al quebrarse, al articularse. El grito se vocaliza comenzando a borrar el habla vocal. Ahora bien, es por cierto en el momento en que se trata de explicar esta borradura originaria de lo que, no obstante, constituye propiamente hablando lo hablado del hablar, a saber el acento vocal, cuando Rousseau introduce su capítulo sobre la escritura. Hay que tratar a la vez la consonante —que es del norte— y la escritura. El capítulo "De la escritura" debe ante todo —es su primer párrafo— evocar la *obliteración* del acento por la articulación consonántica: *borradura* y *sustitución* a la vez. Debemos releer aquí esa introducción:

"Quien estudie la historia y el progreso de las lenguas observará que cuanto más monótonas se tornan las voces más se multiplican las consonantes, y que los acentos que desaparecen, las cantidades que se igualan, son suplidas por combinaciones gramaticales y por nuevas articulaciones. Pero esos cambios se producen con el tiempo. A medida que las necesidades aumentan, que las relaciones se complican, que el saber se expande, el lenguaje cambia de carácter; se torna más ajustado y menos apasionado, sustituye los sentimientos por las ideas, ya no se dirige al corazón sino a la razón. Debido a ello, el acento se extingue, la articulación se multiplica, la lengua se vuelve más exacta, más clara, pero también más monótona, más insensible y fría, progreso que me parece muy natural. Una forma de comparar las lenguas y de calcular su antigüedad se logra a través de la escritura, en relación inversa a su perfección. Cuando más rústica es la escritura, más antigua es la lengua."

El progreso de la escritura, entonces, es un progreso natural. Y es un progreso de la razón. El progreso como regresión es el devenir de la razón como escritura. ¿Por qué es natural ese peligroso progreso? Indudablemente porque es *necesario*. Pero también porque la necesidad opera, en el interior de la lengua y de la sociedad, según vías y fuerzas que pertenecen al estado de pura *naturaleza*. Esquema que ya hemos experimentado: es la necesidad y no la pasión quien sustituye el calor por la luz, el deseo por la claridad, la fuerza por la justeza, el sentimiento por las ideas, el corazón por la razón, el acento por la articulación. Lo natural, lo que era inferior y anterior al lenguaje, actúa *a posteriori* dentro del lenguaje, opera en él después del origen y provoca en él la decadencia o la regresión. Se convierte entonces en lo ulterior que engulle lo superior y lo arrastra hacia lo inferior. Tal sería el tiempo extraño, el indescriptible trazado de la escritura, el movimiento irrepresentable de sus fuerzas y de sus amenazas.

Ahora bien, ¿en qué consisten la *justeza* y la *exactitud* del lenguaje, ese alojamiento de la escritura? Ante todo en la *propiedad*. Un lenguaje justo y exacto debería ser absolutamente unívoco y propio: no-metafórico. La lengua se escribe, pro-regresa a medida que domina o borra en sí la figura.

Es decir su origen. Pues el lenguaje, originariamente, es metafórico, Esto le viene según Rousseau de su madre, la pasión. La metáfora es el rasgo que relaciona a la lengua con su origen. La escritura sería así la obliteración de ese rasgo. De los "rasgos maternales" (cf. más arriba p. 316). Aquí es donde se hace necesario hablar acerca "De cómo el primer lenguaje debió ser figurado" (cap. III), proposición sólo explícita en el *Ensayo*:

> "Como los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron las pasiones, sus primeras expresiones fueron los tropos. El lenguaje figurado fue el primero en nacer y el sentido propio fue hallado posteriormente. Se llamó a las cosas por su verdadero nombre cuando se las vio bajo su verdadera forma. Primero se habló poéticamente y sólo mucho tiempo después se trató de razonar."

Epica o lírica, relato o canto, el habla arcaica es necesariamente poética. La poesía, primera forma de la literatura, es de esencia metafórica. Rousseau pertenece —no podía ser de otra manera y su comprobación es más que trivial— a la tradición que determina la escritura literaria a partir del habla presente en el relato o en el canto; la literalidad literaria sería un accesorio suplementario que

fija o que coagula el poema, representando la metáfora. Lo literario no tendría ninguna especificidad; a lo más, la de un desventurado negativo de lo poético. A pesar de lo que hemos dicho de la urgencia literaria tal cual la ha vivido, Rousseau está a sus anchas dentro de esa tradición. Todo lo que se podría llamar la modernidad literaria se empeña, al contrario, en marcar la especificidad literaria contra el sojuzgamiento a lo poético, es decir a lo metafórico, a lo que el mismo Rousseau analiza como el lenguaje espontáneo. Si hay una originalidad literaria, lo que sin duda no es simplemente seguro, ésta debe emanciparse si no de la metáfora, que también la tradición ha juzgado reductible, al menos de la espontaneidad salvaje de la figura tal cual aparece dentro del lenguaje no-literario. Esta protesta moderna puede ser triunfante o, a la manera de Kafka, estar despojada de toda ilusión, desesperada e indudablemente más lúcida: la literatura, que vive de estar fuera de sí misma, en las figuras de un lenguaje que, en primer lugar, no es el suyo, moriría asimismo si volviese a entrar en sí dentro de la no-metáfora. "De una carta: Con eso me caliento durante este lúgubre invierno. La metáfora es una de las muchas cosas que me hacen desesperar de la posibilidad de escribir. La falta de independencia de la literatura, su sujeción a la criada que enciende el fuego de la chimenea, al gato que se calienta ante la estufa, hasta al pobre y anciano ser humano que se calienta a su lado. Todas estas son actividades independientes, que se rigen por sus propias leyes; sólo la literatura está indefensa, no vive por sí misma, es una broma y una desesperación." (Kafka, *Diario*, 6 de diciembre de 1921, versión española por J. R. Wilcock, Bs. As., Emecé, 1953, pág. 383.)

"Que el primer lenguaje debió ser figurado": aunque esta proposición no sea propia de Rousseau, aunque él haya podido encontrarla en Vico,[2] aunque no única sino seguramente la haya leído en Con-

[2] Vico dice haber comprendido el origen de las lenguas en el momento en que, después de muchas dificultades, ha aparecido ante él que las primeras naciones "habían sido naciones de poetas; en esos mismos principios, reconocimos entonces el verdadero origen de las lenguas" (*Ciencia nueva*, v) La distinción de tres lenguas correspondería *mutatis mutandis* al esquema de Rousseau; la segunda lengua, que marca la aparición no sólo del habla sino también de la metáfora, sería el momento del origen propiamente dicho, cuando el canto poético todavía no se ha quebrado en la articulación y la convención. Se comparará: "Tres especies de lenguas fueron habladas sucesivamente: a) la primera, en tiempos de la vida familiar. Los hombres, agrupados solamente en familia, hacía poco que habían vuelto a la humanidad. Esta primera lengua fue una lengua muda, que por medio de signos y a través de

dillac, quien no única sino seguramente la había tomado de Warburton, aquí es preciso subrayar la originalidad del *Ensayo*.

"Soy el primero, quizás, que haya visto su alcance" dice Rousseau de Condillac, recordando sus "coloquios durante un picnic" en el momento en que éste "trabajaba en el *Essai sur l'origine des connaissances humaines*" (*Confesiones*, p. 347). Rousseau está más cerca de Condillac que de Warburton. El *Essai sur les hiéroglyphes*, ciertamente, está dominado por el tema de un lenguaje originariamente figurado e inspiró, entre otros artículos de la *Enciclopedia*, aquel sobre la metáfora, uno de los más ricos. Pero a diferencia de Vico, de Condillac [8] y de Rousseau, Warburton piensa que la metáfora origi-

la elección de ciertas posiciones del cuerpo podía presentar relaciones con las ideas que éstas quieren significar; b) la segunda, compuesta de emblemas heroicos: fue una lengua basada en semejanzas, lengua simbólica formada por comparaciones, por imágenes muy vivas, por metáforas, por descripciones naturales; esas imágenes son el cuerpo principal de esta lengua heroica, que fue hablada en el tiempo en que reinaban los héroes; c) la tercera fue la lengua humana compuesta de vocablos establecidos por los pueblos, de palabras cuyo sentido pueden fijar a su antojo." (3, 1). En otro lugar: "Esa primera lengua no estuvo fundada en la naturaleza misma de las cosas; fue una lengua toda imágenes, imágenes divinas en su mayoría, que transformaba en seres animados las cosas inanimadas" (3, 1). "Ahora bien, si buscamos el principio de tal origen de las lenguas y de las letras, lo encontramos en este hecho: los primeros pueblos de las naciones paganas, por una necesidad que hacía a su naturaleza, fueron poetas; se expresaron por medio de caracteres poéticos. Este descubrimiento es la llave maestra de nuestra *Ciencia nueva;* nos ha costado largas indagaciones que han llevado toda nuestra vida de letrado." (3, *Idea de la opera*, I.) "Los hombres se liberan de sus grandes pasiones cantando... no debieron volverse capaces de formar, cantando, las primeras lenguas, sino por el aguijón de muy violentas pasiones." (3, 1.) "Creemos haber refutado victoriosamente el error común de los gramáticos que pretenden que *la prosa precedió al verso*, y después de haber mostrado en *el origen de la poesía*, tal como lo hemos descubierto, *el origen de las lenguas y de las letras*" (Libro II, "sobre la sabiduría poética", cap. V § 5). Para Vico, como para Rousseau, los progresos de la lengua siguen a los progresos de la articulación. De este modo, la lengua decae, se humaniza al perder su poesía y su carácter divino: "La lengua de los dioses fue una lengua muda, apenas articulada; la lengua heroica fue, por así decir, enteramente articulada, estuvo formada a la vez por signos y por gestos" (3, 1).

[8] Condillac reconoce, más que su deuda, la convergencia de su pensamiento con el de Warburton. Con todo, esta convergencia, como veremos en seguida, no es entera: "Esta sección estaba casi terminada cuando el *Essai sur les Hiéroglyphes*, traducido del inglés, de Warburton, cayó en mis manos: obra donde el espíritu filosófico y la erudición reinan igualmente. Veo con placer que yo había pensado, como su autor, que el lenguaje, desde los comienzos, ha debido ser muy figurado y muy metafórico. Mis propias reflexiones también me habían conducido a observar que la escritura no había sido más que una simple pintura al principio; pero aún no había in-

naria "no proviene, como ordinariamente se supone, del fuego de una imaginación poética". "La metáfora, evidentemente, se debe a la bastedad de la concepción." [4] Si la primera metáfora no es poética, es porque no está cantada sino actuada. Según Warburton, se pasa por una transición continua del lenguaje de acción al lenguaje de habla. Esta también será la tesis de Condillac. Rousseau es pues el único en marcar una ruptura absoluta entre la lengua de acción o lengua de la necesidad y el habla o lengua de la pasión. Sin criticarlo directamente sobre este punto, se opone de ese modo a Condillac. Para éste, "el habla, sucediendo al lenguaje de acción, conservó su carácter. Esta nueva manera de comunicar nuestros pensamientos no podía ser imaginada más que sobre el modelo de la primera. Así, para ocupar el sitio de los movimientos violentos del cuerpo, la voz se elevó y se bajó por medio de intervalos muy sensibles" (II, I, II, § 13). Esta analogía y esta continuidad son incompatibles con las tesis de Rousseau en cuanto a la formación de las lenguas y en cuanto a las diferencias locales. Para Condillac y para Rousseau el norte incita sin duda a la precisión, a la exactitud y a la racionalidad. Pero por razones inversas: el alejamiento del origen acrecienta para Rousseau la influencia del lenguaje de acción; para Condillac la reduce, puesto que todo comienza según él con el lenguaje de acción continuado en el habla: "La precisión del estilo fue conocida mucho más temprano en los pueblos del norte. Por un efecto de su temperamento frío y flemático, abandonaron más fácilmente todo lo

tentado descubrir por qué progresos se había llegado a la invención de las letras, y me parecía difícil lograrlo. La cosa ha sido perfectamente ejecutada por Warburton; he extraído de su obra todo lo que dice a su respecto, o poco más o menos" (cap. XIII, "De l'écriture", § 27, p. 177).

[4] P. 195. "Se puede decir que la similitud responde a las marcas o caracteres de la escritura china; y que, como esas marcas han producido el método abreviado de las letras alfabéticas, asimismo, para volver más fluido y más elegante al discurso, también la similitud ha producido la metáfora, que no es otra cosa que una similitud en pequeño. Pues al estar los hombres tan acostumbrados como lo están a los objetos materiales, siempre han necesitado de imágenes sensibles, para comunicar sus ideas abstractas" (*Essai sur les Hiéroglyphes*, t. I, pp. 85/86). "Tal es el origen verdadero de la expresión figurada, y no proviene, como se supone ordinariamente, del fuego de una imaginación poética. El estilo de los bárbaros de América, aunque sean de una complexión muy fría y muy flemática, aún hoy lo demuestra... Su flema, por cierto, ha podido hacer conciso su estilo, pero no ha podido cercenarle las figuras. Así, la unión de esos caracteres diferentes muestra con claridad que la metáfora se debe a la necesidad y no a la elección... La conducta del hombre, cmo vemos, siempre ha sido, sea en el discurso o en la escritura, o en la vestimenta o el alojamiento, cambiar sus menesteres y sus necesidades en parada y ornamento" (pp. 195/197).

que evocaba un lenguaje de acción. En otras partes, las influencias de esta manera de comunicar sus pensamientos se conservaron mucho tiempo. Inclusive hoy, en las partes meridionales del Asia, el pleonasmo se considera una elegancia del discurso (§ 67.) El estilo, en su origen, ha sido poético ..." (p. 149).

La posición de Condillac es más difícil de sostener. Debe conciliar el origen poético (Rousseau) y el origen práctico (Warburton). Sobre la trama de estas dificultades y de estas diferencias, se precisa la intención de Rousseau. La historia va hacia el norte alejándose del origen. Pero mientras para Condillac ese alejamiento sigue una línea simple, recta y continua, vuelve a conducir, para él, más acá del origen, hacia lo no-metafórico, la lengua de las necesidades y el lenguaje de acción.

A pesar de todos los préstamos, todas las convergencias, el sistema del *Ensayo* sigue siendo original. A despecho de todas las dificultades, en él se mantiene la cesura entre el gesto y el habla, la necesidad y la pasión;

"Podríamos decir que las necesidades dictaron los primeros gestos y las pasiones arrancaron las primeras voces. Considerando a través de estas distinciones el curso de los hechos, quizás habría que razonar sobre el origen de las lenguas de modo muy distinto de lo que se hizo hasta ahora. El espíritu de las lenguas orientales, las más antiguas que conocemos, desmiente en forma absoluta la marcha didáctica que uno imagina en su composición. Esas lenguas no tienen nada de metódico y de razonado sino que son vivas y figuradas. Se nos enseñó que el lenguaje de los primeros hombres eran lenguas de geómetras y vemos que, en cambio, fueron lenguas de poetas."

La distinción entre la necesidad y la pasión, en última instancia, no se justifica sino por el concepto de "pura naturaleza". La necesidad funcional de ese concepto-límite y de esa ficción jurídica también aparece desde ese punto de vista. Pues el predicado esencial del estado de pura naturaleza es la *dispersión*; y la cultura siempre es el efecto de la aproximación, de la proximidad, de la presencia propia. Ahora bien, la necesidad, se manifieste *de hecho antes o después de la pasión*, mantiene, prolonga o repite la dispersión original. Es, en tanto tal, y en la medida en que no nace de una pasión anterior que la modifique, pura fuerza de dispersión.

"Así debió ser, ya que no se comienza por razonar sino por sentir. Se afirma que los hombres inventaron el habla para expresar sus necesidades pero esta opinión me parece insostenible. El efecto natural de las primeras necesidades fue alejar a los hombres y no aproximarlos. Esto fue necesario

para que la especie se extendiera y la tierra se poblara rápidamente, sin lo cual el género humano se habría amontonado en un rincón del mundo y todo el resto habría quedado deshabitado."

Si "todo esto no es verdad sin distinción", es porque la necesidad, estructuralmente anterior a la pasión, de hecho siempre puede sucederla. Pero ¿sólo se trata de un hecho, de una eventualidad empírica? Si el principio de la dispersión permanece operando, ¿es un accidente o un residuo? En verdad, la necesidad se requiere para explicar la víspera de la sociedad, lo que precede a su *constitución*, pero es indispensable para dar cuenta de la *extensión* de la sociedad. Sin necesidad, la fuerza de presencia y de atracción jugaría libremente, la constitución sería una concentración absoluta. Se comprendería cómo la sociedad resiste a la dispersión, pero ya no se explicaría que se distribuyese y diferenciase en el espacio. La extensión de la sociedad, que efectivamente puede llegar a la dislocación del "pueblo reunido", no contribuye menos a la *organización*, a la diferenciación y a la división orgánica del cuerpo social. En *El contrato social*, las dimensiones ideales de la ciudad, que no debe ser ni demasiado pequeña ni demasiado grande, requieren una cierta extensión y una cierta distancia entre los ciudadanos. La dispersión, como ley del espaciamiento, es por tanto a la vez la pura naturaleza, el principio de vida y el principio de muerte de la sociedad. Por eso, aunque el origen metafórico del lenguaje se analice como la trascendencia de la necesidad por la pasión, el principio de dispersión no le es extraño.

Efectivamente, Rousseau no puede alegar, como Warburton y Condillac, la continuidad del lenguaje de sonidos y del lenguaje de acción que nos retenía dentro de "concepciones bastas". Debe explicar todo por la estructura de la pasión y de la afectividad. Sale laboriosamente del aprieto con un resumen aparentemente muy denso y muy complejo. ¿Cuál es su punto de partida en este segundo párrafo del tercer capítulo?

No la dificultad de explicar la metáfora por la pasión; a su parecer la cosa es obvia. Sino la dificultad de hacer aceptar la idea efectivamente sorprendente de un lenguaje primitivamente figurado. Pues el *buen* sentido y la buena *retórica*, que se ponen de acuerdo para considerar a la metáfora como un desplazamiento de estilo, ¿acaso no requieren que se proceda a partir del sentido propio para constituir y para definir la figura? ¿Nó es esta una transferencia del sentido propio? ¿un transporte? ¿No es así como la definían los

teóricos de la retórica conocidos por Rousseau? ¿No es la definición que de ella daba la *Enciclopedia*? [5]

Ahora bien, para repetir el surgimiento inicial de la metáfora, Rousseau no parte ni del buen sentido ni de la retórica. No se concede la disposición del sentido propio. Y debe mostrarnos, instalándose en un lugar anterior a la teoría y al sentido común que se conceden la posibilidad constituida de lo que quieren deducir, cómo son posibles no sólo el sentido común sino también la ciencia estilística. Tal es al menos su proyecto y la intención original de su psicolingüística de las pasiones. Pero a pesar de su intención y de muchas apariencias, también *parte*, vamos a verlo, *del sentido propio*. Y llega *a él pues lo propio debe estar en el origen y en el final*. En una palabra, confiere a la *expresión de las emociones* una propiedad que acepta perder, desde el origen, en la *designación de los objetos*.

He aquí la dificultad, y el principio de la solución:

> "Al llegar a este punto, el lector se preguntará cómo una expresión puede ser figurada antes de tener un sentido propio puesto que la figura consiste en la traslación del sentido. Estoy de acuerdo, pero para comprender lo que digo es preciso sustituir la idea que la pasión nos presenta a la palabra que transponemos, pues las palabras se transponen porque también se transponen las ideas. De otro modo, el lenguaje figurado no significaría nada."

La metáfora debe entenderse como proceso de la idea o del sentido (del significado, si se quiere) antes de serlo como juego de significantes. La idea es el sentido significado, lo que expresa la palabra. Pero también es un signo de la cosa, una representación del objeto dentro de mi espíritu. Finalmente, esta representación del objeto, significando al objeto y significada por la palabra o por el significante

[5] METAFORA, S. F. (gram.) "Es, dice du Marsais, una figura por medio de la cual se transporta, por así decir, la significación propia de un nombre (preferiría decir de *una palabra*) a otra significación que no le conviene más que en virtud de una comparación existente dentro del espíritu. Una palabra tomada en *un* sentido *metafórico* pierde su significación propia, y adopta una nueva que no se presenta al espíritu sino por la comparación efectuada entre el sentido propio de esa palabra, y aquel que se le compara: por ejemplo, cuando se dice que la mentira se viste a menudo con los colores de la verdad...". Y tras amplias citas de du Marsais: "A veces he oído reprochar a du Marsais el ser un poco prolijo; y confieso que era posible, por ejemplo, dar menos ejemplos de la *metáfora* y desarrollarlos con menor extensión: pero ¿quién es el que no envidia tan dichosa prolijidad? El autor de un diccionario de lengua no puede leer ese artículo de la metáfora sin quedar impresionado por la exactitud asombrosa de nuestro gramático, al distinguir el sentido propio del sentido figurado, y al asignar a uno el fundamento del otro..."

lingüístico en general, también puede significar indirectamente un afecto o una pasión. Es dentro de este juego de la idea representativa (que es significante o significado según tal o cual relación) donde Rousseau aloja su explicación. Antes de dejarse aprehender dentro de signos verbales, la metáfora es la relación del significante con el significado dentro del orden de las ideas y de las cosas, según lo que une a la idea con aquello cuya idea es, es decir ya el signo representativo. Entonces el sentido propio será la relación de la idea con el afecto que ella *expresa*. Y la *inadecuación de la designación* (la metáfora) es quien *expresa propiamente* la pasión. Si el miedo me hace ver gigantes donde no hay más que hombres, el significante —como idea del objeto— será metafórico, pero el significante de mi pasión será propio. Y si entonces digo "veo gigantes", esta falsa designación será una expresión propia de mi miedo. Pues, efectivamente, veo gigantes y hay en ello una verdad cierta, la de un *cogito* sensible, análoga a la que Descartes analiza en las *Regulae*: fenomenológicamente, la proposición "veo amarillo" es irrecusable, el error no se vuelve posible más que en el juicio "el mundo es amarillo".[6]

Sin embargo, lo que interpretamos como expresión propia en la percepción y la designación de los gigantes sigue siendo una metáfora a la que nada ha precedido ni en la experiencia ni en el lenguaje. No absteniéndose el habla de referencia a un objeto, que "gigante" sea propio como signo del miedo no impide que sea impropio o metafórico como signo del objeto; por el contrario, lo implica. No puede ser la idea-signo de la pasión más que dándose como idea-signo de la causa presumida de esta pasión, abriendo un ojo sobre el afuera. Esta apertura deja paso a una metáfora salvaje. Ningún sentido propio la precede. Ningún retórico la fiscaliza.

Hace falta, pues, volver al afecto subjetivo, sustituir con el orden fenomenológico de las pasiones el orden objetivo de las designaciones, con la expresión la indicación, para comprender el surgimiento de

[6] Sobre este punto, la doctrina de Rousseau es muy cartesiana. Ella misma se interpreta como una justificación de la naturaleza. Los sentidos, que son naturales, jamás nos engañan. Al contrario, es nuestro juicio quien nos extravía y engaña a la naturaleza. "La naturaleza jamás nos engaña; siempre somos nosotros quienes nos engañamos." Pasaje del *Emilio* (p. 237) que el manuscrito autógrafo había reemplazado con éste: "Digo que es imposible que nuestros sentidos nos engañen, porque siempre se verifica que sentimos lo que sentimos." Se alaba a los epicúreos por haberlo reconocido, pero se los critica por haber pretendido que "los juicios que formamos sobre nuestras sensaciones jamás fueron falsos". "Sentimos nuestras sensaciones, pero no sentimos nuestros juicios."

la metáfora y la posibilidad salvaje de la traslación. A la objeción de la prioridad del sentido propio, Rousseau responde con un ejemplo:

"Un hombre salvaje, al encontrarse con otros, en un primer momento se asustará. El miedo le hará ver a esos hombres más grandes y fuertes que él; les dará el nombre de *gigantes*. Luego de algunas experiencias, habrá reconocido que esos pretendidos gigantes no son ni más grandes ni más fuertes que él y su estatura no concuerda con la idea que primeramente había asignado a la palabra 'gigante'. Inventará así otro nombre, común a ellos y a él, como por ejemplo el nombre de *hombre*, y reservará el de *gigante* para el objeto falso que lo había asustado mientras duró su ilusión. Es así como la palabra figurada nace antes que la palabra propia, cuando la pasión nos cautiva los ojos, y cómo la primera idea que nos ofrece no es la de la verdad. Lo que yo dije de las palabras y de los nombres es válido también para los giros de frases. Al aparecer primero la imagen ilusoria ofrecida por la pasión, el lenguaje que le correspondió fue también el primero en ser inventado. Luego se transformó en metafórico cuando, iluminada la mente y reconociendo su primer error, sólo empleó las expresiones para las mismas pasiones que las habían producido."

1. El *Ensayo* describe así, a la vez, el acontecimiento de la metáfora y su repetición "en frío" dentro de la retórica. Por tanto, no se puede hablar de la metáfora como figura de estilo, como técnica o procedimiento de lenguaje, sino por una suerte de analogía, de retorno y de repetición del discurso; entonces se recorre por decisión el desplazamiento inicial, el que expresó propiamente la pasión. O más bien el representante de la pasión: no el espanto mismo que la palabra *gigante* expresa propiamente —y es necesaria una nueva distinción que mutilaría hasta lo propio de la expresión— sino ciertamente "la idea que la pasión nos presenta". La idea "gigante" es a la vez el signo propio del representante de la pasión, el signo metafórico del objeto (hombre) y el signo metafórico del afecto (espanto). Este signo es metafórico porque es *falso* con respecto al objeto; es metafórico porque es *indirecto* con respecto al afecto: es signo de signo, no expresa la emoción sino a través de otro signo, a través del representante del espanto, a saber el signo *falso*. Propiamente no representa el afecto sino representando un falso representante.

Después el retórico o el escritor pueden reproducir y calcular esta operación. El intervalo de esta repetición separa al salvajismo de la civilidad; los separa dentro de la historia de la metáfora. Naturalmente, ese salvajismo y esa civilidad están relacionados en el interior del estado de sociedad abierto por la pasión y las primeras figuras. El "espíritu esclarecido", es decir la claridad sin calor de la razón, vuelta hacia el norte y arrastrando el cadáver del origen, puede

entonces, habiendo reconocido "su primer error", manejar como tales a las metáforas, por referencia a lo que él sabe que es su sentido propio y auténtico. En el mediodía del lenguaje, el espíritu apasionado estaba preso dentro de la metáfora: poeta sin relación con el mundo más que dentro del estilo de la impropiedad. El razonador, el escritor calculador, el gramático, organizan sabia, fríamente, los efectos de la impropiedad del estilo. Pero también es preciso dar vuelta esas relaciones: el poeta tiene una relación de verdad y de propiedad con lo que expresa, se mantiene en lo más próximo de su pasión. No alcanzando la verdad del objeto, él se dice plenamente y refiere auténticamente el origen de su habla. El retórico accede a la verdad objetiva, denuncia el error, trata las pasiones pero por haber perdido la verdad viviente del origen.

Así, aunque afirmando en apariencia que el primer lenguaje fue figurado, Rousseau mantiene lo propio: como arquía y como télos. En el origen, puesto que la idea primera de la pasión, su primer representante, está propiamente expresada. En el final, porque el espíritu esclarecido fija el sentido propio. Lo hace entonces por un proceso de conocimiento y *en términos de verdad.* Se habrá observado que en último análisis, también es con esos términos como Rousseau trata el problema. Lo sostiene toda una filosofía ingenua de la idea-signo.

2. El ejemplo del espanto, ¿obedece al azar? El origen metafórico del lenguaje, ¿no nos remite necesariamente a una situación de amenaza, de indigencia y de derelicción, a una soledad arcaica, a la angustia de la dispersión? Entonces el miedo absoluto sería el primer encuentro del otro como *otro*: como otro con respecto a mí y como otro con respecto a sí mismo. No puedo responder a la amenaza del otro como otro (con respecto a mí) sino transformándolo en otro (con respecto a sí mismo), alterándolo dentro de mi imaginación, mi miedo o mi deseo. "Un hombre salvaje, al encontrarse con otros, *en un primer momento* se asustará. El espanto sería pues la primera pasión, la faz de error de la piedad de que hablábamos más arriba. La piedad es la fuerza de aproximación y de presencia. El espanto estaría vuelto todavía hacia la situación inmediatamente anterior de la pura naturaleza como dispersión; uno se encuentra con el otro a distancia *en un primer momento,* hace falta vencer la separación y el miedo para abordarlo como a un prójimo. De lejos, es inmensamente grande, como un amo y una fuerza amenazante. Es la experiencia del hombre pequeño e *infans.* No comienza a hablar más que a partir de esas per-

cepciones deformantes y naturalmente engrandecedoras.[7] Y como la fuerza de dispersión nunca se reduce, la fuente de espanto siempre transige con su contrario.

La influencia reconocida de Condillac también hace pensar que el ejemplo del espanto no es fortuito. Angustia y repetición, tal es la doble raíz del lenguaje según el *Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

Pero del lenguaje de acción. Que el lenguaje haya sido dado a los hombres por Dios, no impide interrogar sobre su origen natural por medio de una ficción filosófica que informe sobre la esencia de lo que así fue recibido. No basta a "un filósofo decir que una cosa ha sido hecha por vías extraordinarias". Está "en su deber explicar cómo habría podido hacerse por medios naturales". Viene entonces la hipótesis de los dos niños extraviados en el desierto después del diluvio, "sin que conociesen el uso de ningún signo".[8] Ahora bien, esos

[7] Aquí se recordará un texto de Vico: "Los caracteres poéticos que constituyen la esencia misma de las fábulas, derivan por un vínculo necesario de la naturaleza misma de los primeros hombres, incapaces de abstraer las formas y las propiedades de los sujetos; debieron ser una manera de pensar común a todos los individuos de pueblos enteros, en la época en que esos pueblos estaban sumidos en la mayor barbarie. Entre esos caracteres, podemos mencionar una disposición para agrandar desmesuradamente, en toda circunstancia, las imágenes de los objetos particulares. Es lo que observa Aristóteles: el espíritu humano, a quien su naturaleza lleva al infinito, se ve molestado, sofocado por el vigor de los sentidos; se le ha dejado un solo medio de mostrar todo lo que debe a su naturaleza casi divina: servirse de la imaginación para agrandar las imágenes particulares. Por eso, sin duda, en los poetas griegos —y también en los poetas latinos—, las imágenes que representan a los dioses y a los héroes siempre son mayores que las que representan a los hombres. Y cuando volvieron los tiempos bárbaros y recomenzó el curso de la historia, los frescos y los cuadros donde están pintados el Padre Eterno, Jesucristo y la Virgen María nos presentan a Seres divinos desmesuradamente agrandados" (*Ciencia nueva*, 3 II).

[8] II, I, pp. 111/112. Esta marcha es también la de Warburton en los notables párrafos que consagra al *Origine et progrès du langage* (t. I, p. 48 y sgts.). Así: "A juzgar solamente por la naturaleza de las cosas, e independientemente de la revelación, que es un guía más seguro, uno hubiera sido llevado a admitir la opinión de Diodoro Sículo y de Vitruvio, que los primeros hombres han vivido durante un tiempo dentro de las cavernas y de las selvas, a la manera de los animales, sin articular más que sonidos confusos e indeterminados, hasta que, habiéndose asociado para auxiliarse mutuamente, accedieron por grados a formarlos distintos, validos de signos o de marcas arbitrarias convenidas entre ellos, a fin de que quien hablara pudiese expresar las ideas que necesitaba comunicar a los otros. Lo que ha dado lugar a las diferentes lenguas, pues todo el mundo conviene en que el lenguaje no es innato." Y, no obstante, "nada más evidente, a través de las Santas Escrituras, que el origen diferente del lenguaje. Aquéllas nos hacen

dos niños no han comenzado a hablar sino en el momento del espanto: para pedir auxilio. Pero el lenguaje no comienza en la angustia pura, o más bien la angustia no se significa sino dentro de la repetición.

Que aquí se llama imitación y se mantiene entre la percepción y la reflexión. Destaquémoslo:

"Así, debido al solo instinto, esos hombres se pedían y se prestaban auxilio. Digo *debido al solo instinto,* pues la reflexión aún no podía tener parte en ello. Uno no decía: *debo agitarme de tal manera para hacerle conocer lo que me es necesario, y para instarlo a auxiliarme*; ni el otro: *veo por sus movimientos que quiere tal cosa, voy a hacerlo gozar de ella*; sino que ambos actuaban a consecuencia de la necesidad que más los apremiaba... Por ejemplo éste, que veía un lugar donde había sido *asustado, imitaba* los gritos y movimientos que eran los signos del susto, para advertir al otro que no se expusiera al peligro que él había corrido." [9]

3. El trabajo que produce el nombre común supone, como todo trabajo, el *enfriamiento* y el *desplazamiento* de la pasión. No se puede sustituir con el nombre común adecuado (*hombre*) el nombre *gigante* sino después del apaciguamiento del susto y el reconocimiento del error. Con ese trabajo se acrecientan el número y la extensión de los nombres comunes. En esto el *Ensayo* se conecta estrechamente con el segundo *Discurso*: los primeros sustantivos no han sido nombres comunes sino nombres propios. Lo propio absoluto está, ciertamente, en el origen: un signo por cosa, un representante por pasión. Es el momento en que el léxico se extiende tanto más cuanto que los conocimientos son limitados. [10] Pero esto sólo es verdad en relación con los

saber que Dios enseñó la religión al primer hombre; lo que no nos permite dudar que al mismo tiempo le haya enseñado a hablar."

[9] II, I, §§ 2, 3, p. 113. No hemos destacado más que las palabras "asustado" e "imitaba". El mismo ejemplo se repite en el capítulo sobre "L'origine de la poésie": "Por ejemplo, en el lenguaje de acción, para dar a alguien la idea de un hombre asustado, no se tenía otro medio que imitar los gritos y los movimientos del susto" (§ 66, p. 148).

[10] "Cada objeto recibió al principio un nombre particular, sin consideración por los géneros ni por las especies, que los primeros institutores no se hallaban en condiciones de distinguir... de modo que más limitados eran los conocimientos, más se fue extendiendo el Diccionario... Además, las ideas generales no pueden introducirse en el espíritu sino con ayuda de las palabras, y el entendimiento no las capta sino por medio de proposiciones. Esta es una de las razones por las cuales los animales no podrían formarse tales ideas ni adquirir jamás la perfectibilidad que de ellas depende. Es preciso, entonces, hablar para tener ideas generales: pues ni bien se detiene la imaginación el espíritu no marcha más que con ayuda del discurso. Por lo

categoremas, lo cual debería hacer surgir más de una dificultad lógica y lingüística. Puesto que el sustantivo como nombre propio no es el primerísimo estado de la lengua. No está solo dentro de la lengua. Ya representa una articulación y una "división del discurso". No es que, a la manera de Vico, Rousseau haga nacer al nombre casi a lo último, después de las onomatopeyas, las interjecciones, los nombres de pila, los pronombres, los artículos, pero antes de los verbos. El nombre no puede aparecer sin el verbo. Después de una primera etapa, en el curso de la cual el discurso es indiviso, teniendo cada palabra "el sentido de una proposición entera", el nombre surge al mismo tiempo que el verbo. Es la primera escisión interna de la proposición que abre el discurso. Entonces no hay otro nombre que el propio, otro modo verbal que el infinitivo, otro tiempo que el presente: "Cuando comenzaron a distinguir el sujeto del atributo, y el verbo del nombre, cosa que no fue un mediocre esfuerzo de genio, los sustantivos no fueron primeramente sino otros tantos nombres propios, el infinitivo [11] fue el único tiempo de los verbos y con respecto a los adjetivos su noción se debió desarrollar muy difícilmente, porque todo adjetivo es una palabra abstracta, y las abstracciones son operaciones penosas y poco naturales" (p. 149).

Esta correlación del nombre propio con el infinitivo presente nos importa. Se deja el presente y lo propio dentro del mismo movimiento: aquel que, discerniendo al sujeto de su verbo —y más tarde de su atributo—, suple el nombre propio con el nombre común y con el pronombre —personal o relativo—, instruye la clasificación dentro de un sistema de diferencias y sustituye los tiempos al presente impersonal del infinitivo.

Antes de esta diferenciación, el momento de las lenguas "que ignoran la división del discurso" corresponde a esa época suspendida entre el estado de naturaleza y el estado de sociedad: época de las lenguas naturales, del pneuma, del tiempo de la Isla de Saint-Pierre, de la fiesta en torno al punto de agua. Entre el pre-lenguaje y la catástrofe lingüística que instaura la división del discurso, Rousseau intenta volver a captar una suerte de pausa feliz, la instantánea de un lenguaje pleno, la imagen que fija aquello que sólo fue un puro punto de puro pasaje: un lenguaje sin discurso, un habla sin frase, sin

tanto, si los primeros inventores no han podido dar nombres sino a las ideas que ya poseían, se sigue que los primeros sustantivos jamás han podido ser sino nombres propios" (pp. 149/150. Ver también las notas del editor).

[11] "El presente del infinitivo" (edición 1782).

sintaxis, sin partes, sin gramática, una lengua de pura efusión, más allá del grito, pero más acá de la juntura que articula y simultáneamente desarticula la unidad inmediata del sentido, dentro de la cual el ser del sujeto no se distingue ni de su acto ni de sus atributos. Es el momento en que hay palabras ("las primeras palabras") que aún no funcionan como lo hacen "dentro de las lenguas ya formadas", y cuando los hombres "dieron primeramente a cada palabra el sentido de una proposición entera". Pero el lenguaje no nace verdaderamente sino por la disrupción y la fractura de esa feliz plenitud, en el instante en que se arranca esa instantánea de su inmediatez ficticia y se la repone en el movimiento. Entonces sirve de hito absoluto para quien quiere medir y describir la diferencia dentro del discurso. No se puede hacer esto sino refiriéndose al límite ya desde siempre franqueado de un lenguaje indiviso, donde lo propio-infinito-presente está soldado a sí mismo hasta tal punto que ni siquiera puede manifestarse en de la oposición del nombre propio y del verbo en el presente del infinitivo.

Todo el lenguaje se hunde después en esa brecha entre el nombre propio y el nombre común (que da lugar al pronombre y al adjetivo), entre el presente del infinitivo y la multiplicidad de los modos y de los tiempos. Todo el lenguaje sustituirá esta viviente presencia en sí de lo propio, que en cuanto lenguaje ya suplía las cosas mismas. El lenguaje *se añade* a la presencia y la suple, la difiere en el deseo indestructible de unírsele.

La articulación es el suplemento peligroso de la instantánea ficticia y del habla buena: del goce pleno, pues la presencia siempre está determinada como goce por Rousseau. El presente siempre es el presente de un goce; y el goce siempre es la acogida de la presencia. Lo que disloca a la presencia introduce la diferencia y la dilación, el espaciamiento entre el deseo y el placer. El lenguaje articulado, el conocimiento y el trabajo, la indagación inquieta del saber no son más que el espaciamiento entre dos goces. "No buscamos conocer, sino porque deseamos gozar." (Segundo *Discurso*, p. 143.) Y en el *Art de jouir*, este aforismo que dice la restitución simbólica de la presencia suplida en el pasado del verbo: "Diciéndome, he gozado, gozo todavía [12]." El gran quehacer de las *Confesiones*, ¿no era también "gozar nuevamente cuando quiero?" (p. 585).

2. *Historia y sistema de las escrituras*

El verbo "suplir" define cabalmente el acto de escribir. Es la primera y la última palabra del capítulo "De la escritura". Habíamos leído su párrafo de apertura. He aquí sus últimas líneas:

> "Se escriben las voces y no los sonidos. Ahora bien, en una lengua acentuada, los sonidos, los acentos, las inflexiones de toda clase son los que producen la mayor energía del lenguaje, y hacen a una frase, por otra parte común, *propia solamente al lugar donde está ubicada.* Los medios a que se recurre para *suplir* a aquél, extienden, alargan la lengua escrita y, al pasar de los libros al discurso, debilitan al habla misma. Diciendo todo tal como se lo escribiría, no se hace más que leer hablando." (La bastardilla es nuestra.)

Si la suplementaridad es un proceso necesariamente indefinido, la escritura es el suplemento por excelencia puesto que marca el punto donde el suplemento se da como suplemento de suplemento, signo de signo, *tiene-el-lugar* de un habla ya significante: ella desplaza el *lugar propio* de la frase, la única vez en que la frase es pronunciada *hic et nunc* por un sujeto irreemplazable, y recíprocamente debilita la voz. Marca el lugar de la duplicación inicial.

Entre esos dos parágrafos: 1º) un análisis muy breve de las diversas estructuras y del devenir general de la escritura; 2º) a partir de las premisas de esa tipología y de esa historia, una larga reflexión sobre la escritura alfabética y una apreciación del sentido y del valor de la escritura en general.

Aun aquí, a pesar de los préstamos masivos, la historia y la tipología siguen siendo muy singulares.

Warburton y Condillac proponen el esquema de una racionalidad económica, técnica y puramente objetiva. Aquí, el imperativo económico debe entenderse en el sentido restrictivo de la economía *por hacer*: de la *abreviación.* La escritura *reduce* las dimensiones de la presencia dentro de su signo. La *miniatura* no está reservada a las letras rojas; es, entendida en su sentido derivado, la forma misma de la escritura. La historia de la escritura seguiría, entonces, el progreso continuo y lineal de las técnicas de abreviación. Los sistemas de escritura derivarían unos de otros sin modificación esencial de la estructura fundamental y según un proceso homogéneo y monogenético. Las escrituras no se reemplazan unas a otras sino en la medida en que hacen ganar más espacio y más tiempo. De creer al

proyecto de *historia general de la escritura* propuesto por Condillac,[13] la escritura no tiene otro origen que el habla: la necesidad y la distancia. De este modo continúa al lenguaje de acción. Pero es en el momento en que la *distancia* social que había conducido el gesto al habla se acrecienta hasta convertirse en *ausencia*, cuando se vuelve necesaria la escritura. (Este devenir-ausencia de la distancia no está interpretado como una ruptura por Condillac, sino descripto como la consecuencia de un acrecentamiento continuo.) La escritura, desde luego, tiene por función alcanzar a *sujetos* que no están solamente alejados sino fuera de todo campo de visión y más allá de todo alcance de la voz.

¿Por qué *sujetos*? ¿Por qué la escritura sería otro nombre de la constitución de los *sujetos* y, podría decirse, ni más ni menos de la *constitución*? ¿De un sujeto, es decir de un individuo obligado a responder (de) sí ante una ley y al mismo tiempo sometido a esa ley? Bajo el nombre de escritura, Condillac piensa ciertamente en la posibilidad de tal sujeto. Y en la ley que domina su ausencia. Cuando el campo de la sociedad se extiende hasta el punto de la ausencia, de lo invisible, de lo inaudible, de lo inmemorable, cuando la comunidad local está dislocada al punto que los individuos no se aparecen más los unos a los otros, se vuelven sujetos a ser imperceptibles, comienza la edad de la escritura.

"...Los hechos, las leyes y todas las cosas, de que hacía falta que los hombres tuviesen conocimiento, se multiplicaron tan grandemente que la memoria era demasiado débil para semejante fardo; las sociedades engrandecieron al punto que la promulgación de las leyes no podía alcanzar sino difícilmente a todos los ciudadanos. Hizo falta, pues, para instruir al pueblo, recurrir a alguna nueva vía. Entonces es cuando se imaginó la escritura: expondré más abajo cuáles fueron sus progresos..." (II, 1, § 73). "Los hombres en estado de comunicarse sus pensamientos por medio de sonidos, sintieron la necesidad de imaginar nuevos signos propios para perpetuarlos y hacerlos conocer a personas ausentes" (§ 127).

Puesto que aquí la operación de la escritura reproduce a la del habla, la primera grafía reflejará la primera habla: la figura y la imagen. Será pictográfica. Paráfrasis todavía de Warburton:

"Entonces la imaginación no les representó más que las mismas imágenes que ya habían expresado por medio de acciones y de palabras, y que, desde

[13] Ver el capítulo XIII ("De de la escritura" (especialmente el § 134 del *Ensayo*.

los comienzos, habían vuelto figurado y metafórico al lenguaje. El medio más natural consistió pues en dibujar las imágenes de las cosas. Para expresar la idea de un hombre o de un caballo, se representó la forma del uno o del otro, y el primer ensayo de la escritura no fue sino una simple pintura" [14].

Como la primera palabra, el primer pictograma es una imagen, a la vez en el sentido de representación imitativa y de desplazamiento metafórico. El intervalo entre la cosa misma y su reproducción, por fiel que ésta sea, sólo es recorrido por una traslación. El primer signo está determinado como imagen. La idea tiene una relación esencial con el signo, sustituto representativo de la sensación. La imaginación suple la atención que suple la percepción. La atención puede tener como "primer efecto" "hacer subsistir dentro del espíritu, en ausencia de los objetos, las percepciones que éstos han ocasionado" (I, 11, § 17). La imaginación a su vez permite "la representación de un objeto a partir de un signo, por ejemplo, de su simple nombre". La teoría del origen sensible de las ideas en general, la teoría de los signos y del lenguaje metafórico que rige casi todo el pensamiento del siglo XVIII, recorta aquí su crítica al racionalismo de tipo cartesiano sobre un fondo teológico y metafísico intacto. Es el pecado original, funcionando como precedentemente el diluvio, quien hace posible y necesaria la crítica sensualista a las ideas innatas, el recurso al conocimiento por signos o metáforas, habla o escritura, el sistema de los signos (accidentales, naturales, arbitrarios). "De este modo, cuando yo diga *que no tenemos ideas que no nos vengan de los sentidos*, hay que acordarse ciertamente que no hablo sino del estado en que nos hallamos después del pecado. Esta proposición, aplicada al alma en el estado de inocencia, o después de su separación del cuerpo, sería completamente falsa . . . Me limito, pues, una vez más, al estado presente" (I, 1, 8, p. 10).

Por tanto, como en Malebranche por ejemplo, es el concepto mismo de experiencia el que queda bajo la dependencia de la idea de pecado original. Allí hay una ley: la noción de experiencia, aunque se la quisiera emplear para destruir la metafísica o la especulación, continúa estando, en uno u otro punto de su funcionamiento, fundamen-

[14] II, 1, cap. XIII. Ver los pasajes correspondientes de Warburton (t. I, p. 5), que tiene en cuenta, lo que no hace Condillac, la "influencia recíproca" que ejercen una sobre la otra el habla y la escritura. "Sería necesario un volumen entero para desarrollar correctamente esta influencia recíproca" (p. 202). (Sobre la imposibilidad de una escritura puramente figurativa, cf. Duclos, *op. cit.*, p. 421.)

talmente inscripta dentro de la onto-teología: al menos por el valor de *presencia* cuya implicación jamás podrá reducir en sí misma. La experiencia siempre es la relación con una plenitud, sea ésta la simplicidad sensible o la presencia infinita de Dios. Hasta en Hegel y Husserl se podría hacer aparecer, por esta misma razón, la complicidad de determinado sensualismo y de determinada teología. La idea onto-teológica de sensibilidad o de experiencia, la oposición de la pasividad y de la actividad constituyen la homogeneidad profunda, oculta bajo la diversidad de los sistemas metafísicos. La ausencia y el signo siempre vienen a hacer en ella un corte aparente, provisorio, derivado, en el sistema de la presencia primera y última. Están pensados como los accidentes y no como la condición de la presencia deseada. El signo siempre es el signo de la caída. La ausencia siempre tiene relación con el alejamiento de Dios.

Para escapar a la clausura de ese sistema no basta con desembarazarse de la hipótesis o de la hipoteca "teológica". Si bien se priva de las facilidades teológicas de Condillac buscando el origen natural de la sociedad, del habla y de la escritura, Rousseau hace cumplir a los conceptos sustitutivos de naturaleza o de origen un papel análogo. ¿Y cómo creer que el tema de la caída esté ausente de ese discurso? ¿Cómo creerlo al ver aparecer el dedo de Dios que desaparece en el momento de la catástrofe llamada natural? Las diferencias entre Rousseau y Condillac siempre estarán contenidas dentro de la misma clausura. No se podrá plantear el problema del modelo de la caída (platónico o judeo-cristiano) sino en el interior de esa clausura común. [15]

La primera escritura es una imagen pintada. No es que la pintura haya servido a la escritura, a la miniatura. Una y otra, en un primer momento, se han confundido: sistema cerrado y mudo dentro del cual el habla aún no tenía ningún derecho de entrada y que estaba sustraído a cualquier otra carga simbólica. Allí no había más que un puro reflejo del objeto o de la acción. "Verosímilmente, a la necesidad de trazar de ese modo nuestros pensamientos debe la pintura su origen, y esta necesidad indudablemente ha concurrido para conservar el lenguaje de acción como el que podía pintarse más fácilmente" (§ 128).

[15] H. Gouhier lo aborda sistemáticamente y en su fondo ("Nature et Histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau", *Annales J.-J. Rousseau*, t. XXXIII, 1953-1955) - "Sí y no", responde a la cuestión del modelo judeocristiano (p. 30).

Esta escritura natural es pues la única escritura universal. La diversidad de las escrituras aparece desde que se franquea el umbral de la pictografía pura. Este sería un origen simple. Condillac, siguiendo en esto a Warburton, engendra o más bien deduce de ese sistema natural todos los otros tipos y todas las otras etapas de la escritura.[16] El progreso lineal siempre será de condensación. Y de condensación puramente cuantitativa. Más precisamente, ésta concernirá a una cantidad objetiva: volumen y espacio natural: A esta ley profunda están sometidos todos los desplazamientos y todas las condensaciones gráficas que sólo en apariencia se le sustraían.

Desde este punto de vista, la pictografía, método primario que utiliza un signo por cosa, es el menos económico. Este derroche de los signos es americano: "A pesar de los inconvenientes que nacían de este método, los pueblos más cultos de América no habían sabido inventar uno mejor. Los salvajes del Canadá no tienen otro" (§ 129). La superioridad de la escritura jeroglífica "pintura y carácter" se debe a que no se emplea "sino una sola figura para que sea el signo de varias cosas". Lo que supone que allí pueda haber —es la función del límite pictográfico— algo así como un signo único de una cosa única. Lo cual es contradictorio con el concepto mismo y la operación del signo. Determinar de este modo el primer signo, fundar o deducir todo el sistema de los signos por referencia a un signo que no es tal, es reducir ciertamente la significación a la presencia. El signo, desde luego, no es más que una sistematización de las presencias en la biblioteca. El interés de los jeroglíficos —un signo para varias cosas— se reduce a la economía de las bibliotecas. Cosa que comprendieron los egipcios, "más ingeniosos". Ellos "han sido los primeros en servirse de una vía más breve a la que se ha dado el nombre de Jeroglíficos". "La dificultad que causaba el enorme grosor de los volúmenes condujo a no emplear sino una sola figura para que fuera el signo de varias cosas." Las formas de desplazamiento y de condensación que diferencian al sistema egipcio están compren-

[16] En cuanto a este monogenetismo y a la racionalidad económica de esta genealogía, la prudencia de Condillac tiene límites, aunque se manifieste en el *Traité des systèmes* (1749) (cap. XVII): "Si todos los caracteres que han estado en uso desde el origen de la historia hubieran podido llegar hasta nosotros con una clave que diera su explicación, desenredaríamos ese progreso de una manera bien sensible. Sin embargo, podemos, con lo que de él nos queda, desarrollar ese sistema, si no en todo su detalle, al menos suficientemente para certificarnos de la generación de los diferentes tipos de escritura. La obra de Warburton es prueba de ello." (Cf. DE., p. 101).

didas bajo ese concepto económico y se conforman a la "naturaleza de la cosa" (a la naturaleza de las cosas) que, por lo tanto, basta "consultar". Tres grados o tres momentos: la parte por el todo (dos manos, un escudo y un arco, por una batalla) en los jeroglíficos curiológicos; el instrumento —real o metafórico— por la cosa (un ojo por la ciencia de Dios, una espada por el tirano); finalmente, una cosa análoga, en su totalidad, a la cosa misma (una serpiente y el abigarramiento de sus manchas por el universo estrellado) en los jeroglíficos trópicos. Según Warburton, ya era por razón de economía que se había sustituido con el jeroglífico cursivo o demótico al jeroglífico propiamente dicho o escritura sagrada. La *filosofía* es el nombre de lo que precipita este movimiento: alteración económica que desacraliza abreviando y borrando el significante en provecho del significado:

"Pero es tiempo de hablar de una alteración, que ese cambio de tema, y esa manera de expresarlo, introdujeron en los rasgos de las figuras jeroglíficas. El animal, o la cosa, que servía para representar, hasta allí habían sido dibujados según el modelo natural. Pero cuando el estudio de la Filosofía, que había ocasionado la escritura simbólica, hubo llevado a los Sabios de Egipto a escribir mucho, y sobre diversos asuntos, ese dibujo exacto que multiplicaba demasiado los volúmenes, les pareció molesto. Se sirvieron, pues por grados, de *otro carácter*, que podemos llamar la *escritura corriente* de los jeroglíficos. Se asemejaba a los caracteres de los chinos y, tras haber sido formado en principio por el solo contorno de cada figura, se volvió a la larga una suerte de *marcas*. Aquí no debo omitir hablar de un efecto natural que ese carácter de la escritura corriente produjo con el tiempo. Quiero decir que su uso disminuyó en mucho la atención que se prestaba al símbolo, y la fijó en la cosa significada. Con este medio, el estudio de la escritura simbólica se vio muy abreviado, por no haber entonces casi otra cosa que hacer sino recordar el *poder* de la marca simbólica, cuando antes hacía falta, por el contrario, estar instruido acerca de las propiedades de la cosa o del animal que se empleaba como símbolo. En una palabra, esto redujo esa suerte de escritura al estado en que se encuentra la de los chinos actualmente" (T. I, pp. 139-140). Esta borradura dtl significante condujo por grados al alfabeto (cf. p. 148). También es la conclusión de Condillac (§ 134).

Por tanto, es la historia del saber —de la filosofía— quien, tendiendo a multiplicar los volúmenes, impulsa a la formalización, a la abreviación, al álgebra. Al mismo tiempo, apartándose del origen, se ahueca y desacraliza al significante, se lo "demotiza" y se lo universaliza. La historia de la escritura, como historia de la ciencia, circularía entre las dos épocas de la escritura universal, entre dos simplicidades, entre dos formas de transparencia y de univocidad: una

pictografía absoluta que duplica la totalidad del ente natural en un consumo desenfrenado de significantes, y una grafía absolutamente formal que reduce a casi nada el gasto significante. No habría historia de la escritura e historia del saber —podría decirse simplemente historia— sino entre esos dos polos. Y si la historia no es pensable más que entre esos dos límites, no se puede descalificar a las mitologías de la escritura universal —pictografía o álgebra— sin sospechar del propio concepto de historia. Si siempre se ha pensado lo contrario, oponiendo la historia a la transparencia del lenguaje verdadero, fue indudablemente por ceguera respecto de los límites a partir de los cuales, arqueológico o escatológico, se formó el concepto de historia.

La ciencia —lo que aquí Warburton y Condillac llaman filosofía—, la *episteme* y eventualmente el saber de sí, la conciencia, serían el movimiento de la idealización: formalización algebraizante, des-poetizante, cuya operación consiste en rechazar, para dominarlo mejor, al significante cargado, al jeroglífico ligado. Que ese movimiento haga necesario el paso por la etapa logocéntrica, no es sino una aparente paradoja: el privilegio del *logos* es el de la escritura fonética, de una escritura provisionalmente más económica, más algebraica, en razón de cierto estado del saber. La época del logocentrismo es un momento de la borradura mundial del significante: entonces se cree proteger y exaltar al habla, pero sólo se está fascinado por una figura de la *tecne*. Al mismo tiempo se menosprecia la escritura (fonética) porque tiene la ventaja de asegurar un mayor dominio al borrarse: al traducir lo mejor posible un significante (oral) para un tiempo más universal y más cómodo; la auto-afección fónica, absteniéndose de todo recurso "exterior", permite a cierta época de la historia del mundo y de lo que se llama, entonces, el hombre, el mayor dominio posible, la mayor presencia consigo de la vida, la mayor libertad. Esta historia (como época: época no de la historia sino como historia) es la que se clausura al mismo tiempo que la forma de estar en el mundo que se llama saber. El concepto de historia es el concepto de la filosofía y de la *episteme*. Aun cuando no se ha impuesto sino tardíamente en lo que se llama la historia de la filosofía, estaba llamado a ello desde el comienzo de esta aventura. Es en un sentido inaudito hasta aquí —y que nada tiene que ver con las tonterías idealistas o convencionalmente hegelianas de apariencia análoga— que la historia resulta la historia de la filosofía. O si se prefiere, aquí es preciso adoptar literalmente la fórmula de Hegel: la historia no es más que la historia de la filosofía, el saber absoluto

está realizado. Lo que excede entonces esa clausura, *no es nada*: ni la presencia del ser, ni el sentido, ni la historia, ni la filosofía, sino otra cosa que no tiene nombre, que se anuncia dentro del pensamiento de esa clausura y aquí conduce nuestra escritura. Escritura en la que la filosofía está inscripta como un sitio en un texto que ella no domina. La filosofía sólo es, dentro de la escritura, ese movimiento de la escritura como borradura del significante y deseo de la presencia restituida, del ser significado dentro de su luminosidad y de su destello. La evolución y la economía propiamente filosóficas de la escritura van pues en el sentido de la borradura del significante, adopte éste la forma del olvido, o de la represión. Estos dos últimos conceptos son igualmente insuficientes, se los oponga o se los asocie. En todo caso, el olvido, si se lo entiende como la borradura por *finitud* del poder de retención, es la posibilidad misma de la represión. Y la represión, aquello sin lo cual no tendría ningún *sentido* la disimulación. Por tanto, el concepto de represión, al menos tanto como el de olvido, es el producto de una filosofía (del sentido).

Sea como fuere, el movimiento de retiro del significante, el perfeccionamiento de la escritura liberaría la atención y la conciencia (el saber y el saber de sí como idealización del objeto dominado) para la presencia del significado. Este está tanto más disponible cuanto que es ideal. Y el valor de verdad en general, que siempre implica la *presencia* del significado (*aletheia* o *adequatio*), lejos de regir ese movimiento y de darlo a pensar, no es más que una de sus épocas, cualquiera que fuere su privilegio. Epoca europea en el interior del devenir del signo; e inclusive —digámoslo con Nietzsche aquí, que arranca la proposición de Warburton de su medio ambiente y de su seguridad metafísicas— de la *abreviación de los signos*. (Al punto que, dicho sea entre paréntesis, al querer restaurar una *verdad* y una *ontología* originaria o fundamental dentro del pensamiento de Nietzsche, se arriesga desconocer, quizá a falta de todo el resto, la intención axial de su concepto de interpretación.)

Repitiendo fuera de su clausura el enunciado de Warburton y de Condillac, puede decirse que la historia de la filosofía es la historia de la prosa; o más bien del devenir-prosa del mundo. La filosofía es la invención de la prosa. El filósofo habla en prosa. Menos excluyendo al poeta de la ciudad que escribiendo. Escribiendo necesariamente esa filosofía que el filósofo ha creído mucho tiempo, sin saber lo que hacía y que una escritura bien cómoda se lo permitía, poder de derecho contentarse con hablar.

En su capítulo sobre el *Origen de la poesía,* Condillac lo recuerda como un *hecho*: "Finalmente, un Filósofo, no pudiendo plegarse a las reglas de la poesía, fue el primero en aventurarse a escribir en prosa" (§ 67). Se trata de "Ferécides, de la isla de Esciros..., el primero que se sepa que escribió en prosa". La escritura en el sentido corriente es, por sí misma, prosaica. Es la prosa. (También sobre este punto Rousseau se separa de Condillac.) Cuando aparece la escritura, ya no se requiere el ritmo y la *rima,* que tienen por función, según Condillac, grabar el sentido en la memoria (*ibid*). Antes de la escritura, el verso sería de alguna manera un grabado espontáneo, una escritura pre-literal. El filósofo, intolerante con la poesía, habría adoptado la escritura literal.

Es difícil *evaluar* lo que separa aquí a Rousseau de Warburton y de Condillac, determinar el *valor de ruptura. Por una parte,* Rousseau parece afinar los modelos que asume: la derivación genética ya no es lineal ni causal. Está más atento a las *estructuras* de los sistemas de escritura en sus relaciones con los sistemas sociales o económicos y con las figuras de la pasión. La aparición de las formas de la escritura es relativamente independiente de los ritmos de la historia de las lenguas. Los modelos de explicación son de apariencia menos teológica. La economía de la escritura se refiere a otras motivaciones distintas de la necesidad y de la acción, entendidas en un sentido homogéneo, simplista y objetivista. Pero *por otra parte,* neutraliza lo que se anunciaba como irreductiblemente *económico* dentro del sistema de Warburton y de Condillac. Y sabemos cómo proceden en su discurso las astucias de la razón teológica.

Aproximémonos a su texto. A los imperativos técnicos y económicos del espacio objetivo, la explicación de Rousseau sólo hace una concesión. Con todo, es sin duda para rectificar discretamente el simplismo de Warburton y de Condillac.

Se trata de la *escritura por surcos.* El surco es la línea, tal como la traza el labrador: la ruta —*via rupta*— hendida por la reja del arado. El surco de la agricultura, recordamos, abre la naturaleza al cultivo. Y también se sabe que la escritura nace con la agricultura, a la que acompaña la sedentarización.

Ahora bien, ¿cómo procede el labrador?

Económicamente. Llegado al extremo del surco, no vuelve al punto de partida. Da vuelta el arado y el buey. Parte luego en sentido inverso. Beneficio de tiempo, de espacio y de energía. Mejoramiento del rendimiento y disminución del tiempo de trabajo. La escritura

a vuelta de buey —bustrofedón—, la escritura por surcos ha sido un momento de la escritura lineal y fonográfica [17]. En el extremo de la línea recorrida de izquierda a derecha, se regresa de derecha a izquierda y viceversa. ¿Por qué ha sido abandonada en un momento dado por los griegos, por ejemplo? ¿Por qué la economía del escritor ha roto con la del labrador? ¿Por qué el espacio de uno no es el espacio del otro? Si el espacio fuese "objetivo", geométrico, ideal, no sería posible ninguna diferencia de economía entre los dos sistemas de incisión.

Pero el espacio de la objetividad geométrica es un objeto o un significado ideal producido en un momento de la escritura. Antes de él, no existe espacio homogéneo, sometido a un solo y mismo tipo de técnica y de economía. Antes de él, el espacio se dispone íntegramente para la habitación y la inscripción, en él, del cuerpo "propio". En el interior de un espacio con el que se relaciona un solo y mismo cuerpo "propio", existen factores de heterogeneidad y por consiguiente imperativos económicos diferentes, hasta incompatibles, entre los que hay que elegir y entre los que son necesarios sacrificios y una organización de las jerarquías. Así, por ejemplo, la superficie de la página, la extensión del pergamino o de cualquier otra sustancia receptora se distribuye diferentemente según se trate de escritura o de lectura. Cada vez se prescribe una economía original. En el primer caso, y durante toda una época de la técnica, aquélla debía ordenarse al sistema de la mano. En el segundo caso, y durante la misma época, al sistema del ojo. En ambos casos, se trata de un recorrido lineal y orientado, cuya orientación no es indiferente y reversible dentro de un medio homogéneo. En una palabra, es más cómodo leer pero no escribir por surcos. La economía visual de la lectura obedece a una ley análoga a la de la agricultura. No sucede lo mismo con la economía manual de la escritura, y ésta ha dominado en un área y en un período determinados de la gran época fonográfico-lineal. Su onda sobrevive a las condiciones de su necesidad: continúa en la edad de la imprenta. Nuestra escritura y nuestra lectura están masivamente determinadas aún por el movimiento de la mano. La máquina impresora no ha liberado aún a la organización de la superficie de su sujeción inmediata al gesto manual, a la herramienta de escritura.

Rousseau, pues, ya se sorprendía:

[17] Acerca de este problema de la escritura bustrofedón, cf. J. Février y M. Cohen, *op. cit.* Y acerca de las relaciones entre la escritura, la *via rupta* y el incesto cf. "Freud et l'scene de l'écriture", en *L'écriture et la différence.*

"En un primer momento, los griegos no sólo adoptaron los caracteres de los fenicios sino también la dirección de sus líneas de derecha a izquierda. Luego descubrieron que podían escribir en surcos, es decir volviendo de izquierda a derecha, luego de derecha a izquierda y así alternativamente. Finalmente escribieron como lo hacemos en la actualidad, comenzando todas las líneas de izquierda a derecha. Este progreso no es sino natural, dado que la escritura en surcos es indiscutiblemente la más cómoda para leer. Lo extraño es que esta forma no se estableciera con la impresión, pero siendo difícil para escribir a mano, debió haberse suprimido cuando los manuscritos comenzaron a multiplicarse."

El espacio de la escritura no es un espacio originariamente *inteligible.* Sin embargo, comienza a *devenirlo* desde el origen, es decir desde que la escritura, como toda obra de signos, produjo en él la repetición y por tanto la idealidad. Si se llama lectura a ese momento que viene enseguida a duplicar la escritura originaria, puede decirse que, desde el principio, el espacio de la pura lectura es *inteligible,* y el de la pura escritura *sensible.* Entendemos provisionalmente esas palabras en el interior de la metafísica. Pero la imposibilidad de separar pura y simplemente la escritura y la lectura descalifica desde el comienzo esta oposición. Manteniéndola por comodidad, digamos sin embargo que el espacio de la escritura es puramente sensible, en el sentido en que lo entendía Kant: espacio irreductiblemente orientado dentro del cual la izquierda no recubre a la derecha. Con todo, también hace falta tener en cuenta la prevalencia de una dirección sobre la otra dentro del movimiento. Pues aquí se trata de una operación y no solamente de una percepción. Ahora bien, ambos lados jamás son simétricos desde el punto de vista de la aptitud o simplemente de la actividad del cuerpo propio.

Así, la "vuelta de buey" conviene mejor a la lectura que a la escritura. Entre ambas prescripciones económicas, la solución será un compromiso lábil que dejará residuos, acarreará desigualdades de desarrollo y gastos inútiles. Compromiso, si se quiere, entre el ojo y la mano. En la época de esta transacción, no solamente se escribe, se lee un poco a ciegas, guiado por el orden de la mano.

¿Es útil aún recordar todo lo que ha hecho posible tal necesidad económica?

Ahora bien, ese compromiso ya es muy derivado, ha llegado muy tarde, si se piensa que no prevalece más que en el momento en que cierto tipo de escritura, él mismo cargado de historia, ya se practicaba: la fonografía lineal. El sistema del habla, el oírse-hablar, la auto-afección que parece suspender todo pedido de significantes al mundo y volverse de ese modo universal y transparente al significa-

do, la *phoné* que parece guiar la mano jamás ha podido preceder a su sistema ni serle, dentro de su propia esencia, extraña. Jamás ha podido representarse como orden y predominio de una linealidad temporal sino *viéndose* y más bien *manipulándose* dentro de su propia lectura de sí. *No basta con decir que el ojo o las manos hablan. Ya, dentro de su propia representación, la voz se ve y se mantiene.* El concepto de temporalidad lineal no es más que una *manera* del habla. Esta forma de sucesividad se ha impuesto, por contrapartida, a la *phoné*, a la conciencia y a la pre-conciencia desde cierto espacio determinado de su inscripción. Pues la voz ha sido cargada desde un principio, solicitada, requerida, marcada en su esencia por cierta espacialidad [18].

Cuando decimos que una forma se ha *impuesto*, no pensamos, como es obvio, en ningún modelo de causalidad clásica. La cuestión, planteada tan a menudo, de saber si se escribe como se habla o si se habla como se escribe, si se lee como se escribe o viceversa, remite desde su trivialidad a una profundidad histórica o prehistórica mucho más oculta de lo que, en general, se sospecha. Si finalmente se piensa que el espacio escritural está ligado, como Rousseau lo intuyó, a la naturaleza del espacio social, a la organización perceptiva y dinámica del espacio técnico, religioso, económico, etc., se mide la dificultad de una cuestión trascendental sobre el espacio. Una nueva estética trascendental debería dejarse guiar no sólo por las idealidades matemáticas, sino por la posibilidad de la inscripción en general, que no sobreviene como un accidente contingente a un espacio ya constituido sino que produce la espacialidad del espacio. Decimos bien de la inscripción *en general*, para marcar cabalmente que no se trata sólo de la notación de un habla lista, que se represente a sí misma, sino de la inscripción en el habla y de la inscripción como *habitación* situada desde el principio. Tal cuestionamiento, a pesar de su referencia a una forma de pasividad fundamental, indudablemente no se debería llamar *estético* trascendental, ni en el sentido kantiano ni en el sentido husserliano de esas palabras. Una cuestión trascendental sobre el espacio concierne a la capa pre-histórica y pre-cultural de la experiencia espacio-temporal que proporciona un terreno unitario y universal a toda subjetividad, a toda cultura, más acá de la diversidad empírica, de las orientaciones propias de sus espacios y de sus tiempos. Ahora bien, si uno se deja guiar por la inscripción como habitación en general, la radi-

[18] Sobre estas cuestiones y el desarrollo que sigue, nos permitimos remitir a *La voix et le phénomène*.

calización husserliana de la cuestión kantiana es indispensable pero insuficiente. Se sabe que Husserl reprochaba a Kant haberse dejado conducir en su cuestión por objetos ideales ya constituidos dentro de una ciencia (geometría o mecánica). A un espacio ideal constituido correspondía necesariamente una subjetividad constituida (en facultades). Y desde el punto de vista que aquí es el nuestro, habría mucho que decir sobre el concepto de *línea* que tan a menudo interviene en la crítica kantiana. (El tiempo, forma de todos los fenómenos sensibles, internos *y* externos, parece dominar al espacio, forma de los fenómenos sensibles externos; pero es un tiempo que siempre se puede representar por una línea y la "refutación del idealismo" invertirá este orden.) El proyecto husserliano no sólo pone entre paréntesis al espacio objetivo de la ciencia; debía articular la estética sobre una cinestética trascendental. Con todo, a pesar de la revolución kantiana y del descubrimiento de la sensibilidad *pura* (pura de toda referencia a la sensación), en tanto el concepto de sensibilidad (como pura pasividad) y su contrario continúen rigiendo tales cuestiones, éstas quedarán prisioneras de la metafísica. Si el espacio-tiempo que habitamos es *a priori* espacio-tiempo de la huella, no hay ni actividad ni pasividad puras. Esta pareja de conceptos —y se sabe que Husserl los tachaba sin cesar, uno por otro— pertenece al mito de origen de un mundo deshabitado, de un mundo ajeno a la huella: presencia pura del presente puro, que se puede llamar indiferentemente pureza de la vida o pureza de la muerte: determinación del ser que siempre ha fiscalizado no sólo las cuestiones teológicas y metafísicas sino también las cuestiones trascendentales, ya se las piense en términos de teología escolástica o en el sentido kantiano y post-kantiano. El proyecto husserliano de una estética trascendental, de una restauración del "logos del mundo estético" (*Lógica formal y lógica trascendental*) permanece sometido, como a la forma universal y absoluta de la experiencia, a la instancia del *presente viviente*. Es por aquello que complica a ese privilegio y escapa a él, que uno se abre al espacio de la inscripción.

Rompiendo con la génesis lineal y describiendo correlaciones entre sistemas de escritura, estructuras sociales y figuras de la pasión, Rousseau abre sus cuestiones en la dirección que acabamos de indicar.

Tres estados del hombre en sociedad: tres sistemas de escritura, tres formas de organización social, tres tipos de pasión. "Esas tres maneras de escribir responden con bastante exactitud a los tres estados en que se puede considerar a los hombres agrupados en naciones." Entre esas tres maneras, sin duda hay diferencias de "rudeza" y de "antigüedad". Pero en tanto podrían asegurar una marcación cronológica y lineal de

hitos, interesan poco a Rousseau. Pueden coexistir diversos sistemas, puede aparecer un sistema más rudo después de un sistema más refinado.

También aquí todo comienza por la pintura. Es decir por el salvajismo: "La primera manera de escribir no es representar los sonidos sino los objetos mismos..." Esta pintura, ¿se contenta con reproducir la cosa? ¿Corresponde a esa proto-escritura, universal por el hecho de duplicar la naturaleza sin ningún desplazamiento? Aquí se introduce la primera complicación. Efectivamente, Rousseau distingue entre dos pictografías. Una procedería *directamente* y la otra *alegóricamente*, "ya sea directamente, como hacían los mejicanos, o por medio de figuras alegóricas, como los egipcios". Y cuando continúa así: "Esa forma corresponde a la lengua apasionada, y supone ya cierta sociedad y necesidades nacidas de las pasiones", verosímilmente no designa al solo estado "egipcio" o "alegórico". Sin lo cual habría que concluir que una escritura —la pictografía directa— ha podido existir dentro de una sociedad sin pasión, cosa contraria a las premisas del *Ensayo*. En compensación, ¿cómo imaginar una pintura directa, propia, sin alegoría, en un estado de pasión? Esto también es contrario a las premisas.

No se puede superar esta alternativa sino restituyendo algo no dicho: la representación pura, sin desplazamiento metafórico, la pintura puramente reflejante es la primera figura. En ella, la cosa más fielmente representada ya no está propiamente presente. El proyecto de repetir la cosa ya corresponde a una pasión social y comporta, por lo tanto, una metaforicidad, una traslación elemental. Se transporta la cosa a su doble (es decir ya a una idealidad) para otro, y la representación perfecta es desde el principio otra con respecto a lo que ella duplica y re-presenta. Allí comienza la alegoría. La pintura "directa" ya es alegórica y apasionada. Por eso no hay escritura *verdadera*. La duplicación de la cosa en la pintura, y ya en el destello del fenómeno donde está presente, guardada y mirada, mantenido por poco que sea enfrente y bajo la mirada, abre el aparecer como ausencia de la cosa a su propiedad y a su verdad. Nunca hay pintura de la cosa misma y en primer lugar porque no hay cosa misma. Suponiendo que posea un estadio primitivo y pictórico, la escritura acusa esta ausencia, ese mal o ese recurso que desde siempre trabaja la verdad del fenómeno: la produce y seguramente la suple. La posibilidad original de la imagen es el suplemento: que se añade sin añadir nada para colmar un vacío que dentro de lo pleno pide dejarse reemplazar. La escritura como pintura, pues, es a la vez el *mal* y el *remedio* dentro del *fainesthai* o dentro del *eidos*. Platón ya decía que el arte o la técnica (*tecne*) de la escri-

tura era un *fármakon* (droga o tintura, saludable o maléfica). Y lo inquietante de la escritura ya se había experimentado a partir de su semejanza con la pintura. La escritura es *como* la pintura, como el *zoografema,* que a su vez está determinado (cf. el *Cratilo,* 430-432) dentro de una problemática de la *mímesis* —la semejanza es inquietante: "Efectivamente, lo que hay de terrible en la escritura, Fedro, pienso que sea también el que ella tenga en verdad tanta semejanza con la pintura" (ζωγραφια) (275 d). Aquí la pintura, la zoografía, delata al ser y al habla, a las palabras y a las cosas mismas porque las fija. Sus vástagos hacen ademán de vivientes, pero cuando se los interroga no responden. La zoografía ha traído la muerte. Sucede lo mismo con la escritura. Nadie, y menos el padre, está allí para responder cuando se lo interroga. Rousseau aprobaría esto sin reservas. La escritura trae la muerte. Se podría jugar: la escritura como pintura de lo viviente, que fija la animalidad, la zoografía, según Rousseau, es la escritura de los salvajes. Que tampoco son, lo sabemos, más que cazadores: hombres de la *zoogreia,* de la captura de lo viviente. La escritura sería cabalmente la representación pictórica del animal cazado: captura y asesinato mágicos.

Otra dificultad dentro de ese concepto de proto-escritura: no se destaca en ella ningún recurso a la convención. Esta no aparece más que en la "segunda manera": momento de la barbarie y de la ideografía. El cazador pinta los seres, el pastor ya inscribe la lengua: "La segunda manera es representar las palabras y las proposiciones por medio de caracteres convencionales; lo que sólo puede hacerse cuando la lengua está totalmente formada y cuando todo un pueblo está unido por leyes comunes, pues aquí ya existe una doble convención. Así ocurre, por ejemplo, con la escritura de los chinos, en la que realmente se trata de representar los sonidos y hablar a los ojos."

Se puede concluir por tanto que en el primer estado la metáfora no daba lugar a ninguna convención. La alegoría era todavía una producción salvaje. No había necesidad de institución alguna para representar los seres mismos y la metáfora era cabalmente transición entre la naturaleza y la institución. Luego, la proto-escritura que no pintaba el lenguaje sino las cosas podía acomodarse a una lengua, y por consiguiente a una sociedad que no estuviera "completamente formada". Este primer estadio siempre es ese límite inestable del nacimiento: se ha abandonado la "pura naturaleza" pero no se ha alcanzado completamente el estado de sociedad. Los mejicanos y los egipcios no habrían tenido derecho, según Rousseau, más que a "cierta sociedad".

La segunda manera representa los sonidos pero sin descomponer las palabras y las proposiciones. Sería, pues, ideo-fonográfica. Cada significante remite a una totalidad fónica y a una síntesis conceptual, a una unidad compleja y global del signo y del sonido. Todavía no se ha alcanzado la escritura puramente fonográfica (de tipo alfabético por ejemplo) dentro de la cual el significante visible remite a una unidad fónica que no tiene en sí misma ningún sentido.

Quizás por esta razón el ideo-fonograma supone una "doble convención": la que liga el grafema a su significado fonemático y la que liga ese significado fonemático, en tanto significante, a su sentido significado, si se quiere a su concepto. Pero dentro de este contexto, "doble convención" también puede querer decir —es menos probable— otra cosa: convención lingüística *y* convención social. ("Lo que sólo puede hacerse cuando la lengua está totalmente formada y cuando un pueblo está unido por leyes comunes.") No se requieren leyes instituidas para entenderse sobre la pintura de las cosas y de los seres naturales, pero ciertamente hacen falta para fijar las reglas de la pintura de los sonidos y de la unidad de las palabras y de las ideas.

Rousseau, no obstante, llama "bárbaras" a las naciones capaces de esas "leyes comunes" y de esa "doble convención". El uso del concepto de barbarie es muy desconcertante en el *Ensayo.* En varias oportunidades (en los capítulos IV y IX), Rousseau lo hace funcionar de manera perfectamente deliberada, rigurosa y sistemática: tres estados de sociedad, tres lenguas, tres escrituras (salvaje/bárbaro/civil; cazador/pastor/labrador; pictografía/ideo-fonografía/fonografía analítica). Y sin embargo, en otro lugar, un uso aparentemente menos estricto de la palabra (de la palabra "barbarie", por cierto, más bien que de la palabra "bárbaro") todavía designa el estado de dispersión, sea ésta de pura naturaleza o de estructura doméstica. La nota 2 del capítulo IX llama "salvajes" a aquellos cuya barbarie se describe después: "Aplicad esas ideas a los primeros hombres y veréis la razón de su barbarie... Esos tiempos de barbarie eran el siglo de oro, no porque los hombres estuviesen unidos sino porque estaban separados... Esparcidos en ese vasto desierto del mundo, los hombres volvieron a la estúpida barbarie en que se habrían encontrado si hubiesen nacido de la tierra." Ahora bien, la sociedad doméstico-bárbara no tiene lengua. El idioma familiar no es una lengua. "Viviendo esparcidos y casi sin sociedad, hablando poco, ¿cómo podrían haber escrito?" Esta frase ¿no está en contradicción flagrante con la atribución, en el capítulo IV, de una escritura e inclusive de una doble convención a los bárbaros?

Ningún comentario, parece, puede borrar esta contradicción. Una interpretación puede intentarlo. Esta consistiría, alcanzando un nivel profundo de la literalidad, neutralizando otro, más superficial, en buscar enseguida dentro del texto de Rousseau el derecho de aislar relativamente la estructura del sistema gráfico de la estructura del sistema social. Aunque los tipos sociales y gráficos se correspondan ideal y analógicamente, una sociedad de tipo civil puede tener *de hecho* una escritura de tipo bárbaro. Aunque los bárbaros hablen poco y no escriban, se destacan dentro de la barbarie los rasgos de cierta escritura. Diciendo así que "la representación de los objetos corresponde a los pueblos salvajes, los signos de las palabras y de las proposiciones a los pueblos bárbaros y el alfabeto a los pueblos civilizados", no se falta al principio estructural, sino que, por el contrario, se lo confirma. Dentro de nuestra sociedad, donde ha aparecido el tipo civil, los elementos de escritura pictográfica serían salvajes, los elementos ideo-fonográficos serían bárbaros. ¿Y quién negaría la presencia de todos esos elementos dentro de nuestra práctica de la escritura?

Puesto que aunque manteniendo el principio de la analogía estructural, Rousseau no desea menos preservar la independencia relativa de las estructuras sociales, lingüísticas y gráficas. Lo dirá más adelante: "El arte de escribir no está basado en el de hablar, sino en necesidades de otra naturaleza, que nacen más temprano o más tarde, según circunstancias totalmente independientes de la antigüedad de los pueblos y que podrían no haberse dado nunca en naciones muy antiguas."

El *hecho* de la aparición de la escritura no es por tanto necesario. Y es esta contingencia empírica la que permite la puesta entre paréntesis del hecho dentro del análisis estructural o eidético. Que una estructura cuya organización interna y cuya necesidad esencial conocemos aparezca de hecho aquí o allá, más temprano o más tarde, ésta es, lo hemos señalado en otro lugar, la condición y el límite de un análisis estructural en tanto que tal y en su momento propio. En su instancia propia, la atención a la especificidad interna de la organización siempre abandona al azar el paso de una a otra estructura. Ese azar puede, como aquí se da el caso, ser pensado negativamente como catástrofe o afirmativamente como juego. Este límite y este poder estructuralistas poseen una comodidad ético-metafísica. La escritura en general, como la emergencia de un nuevo sistema de inscripción, es un suplemento del que no se quiere conocer más que la faz *aditiva* (ha *sobre-venido de una vez*, por añadidura) y la influencia

nociva (es *mal-venido*, es, *además*, del exterior, cuando nada lo hacía necesario dentro de las condiciones de su pasado). No atribuir ninguna necesidad a su aparición histórica, es a la vez ignorar el llamado de suplencia y pensar el mal como una adición sorprendente, exterior, irracional, accidental: por consiguiente borrable.

3. *El alfabeto y la representación absoluta*

Lo gráfico y lo político, pues, remiten uno al otro según leyes complejas. Así, uno y otro deben revestir la forma de la razón como proceso de degradación que, entre dos universalidades y de catástrofe en catástrofe, *debería* volver a una reapropiación total de la presencia. *Debería*: es el modo y el tiempo de una anticipación teleológica y escatológica que fiscaliza todo el discurso de Rousseau. Pensando la diferencia y la suplementaridad bajo este modo y bajo este tiempo, Rousseau querría anunciarlas desde el horizonte de su borradura final.

En ese sentido, dentro del orden de la escritura como dentro del orden de la ciudad, en tanto la reapropiación absoluta del hombre [10] dentro de su presencia no se lleve a cabo, lo peor es, simultáneamente, lo mejor. Lo más lejos dentro del tiempo de la presencia perdida es lo más próximo del tiempo reencontrado de la presencia.

Así el tercer estado: el hombre civil y la escritura alfabética. Aquí es donde, de la manera más llamativa y más grave, la ley suple a la naturaleza y la escritura al habla. Tanto en uno como en otro caso, el suplemento es la representación. Se recuerda el fragmento sobre la *Prononciation*:

> "Las lenguas están hechas para ser habladas, la escritura no sirve sino de *suplemento* al habla . . . El análisis del pensamiento se hace por medio del habla, y el análisis del habla por medio de la escritura; el habla *representa* el pensamiento por medio de signos convencionales, y la escritura *representa* el habla del mismo modo; así, el arte de escribir no es sino una *representación* mediata del pensamiento, al menos en cuanto a las lenguas vocales, únicas en uso entre nosotros."

El movimiento de la representación suplementaria se aproxima al origen alejándose de él. La alienación total es la reapropiación total

[10] Esta reapropiación final de la presencia está requerida muy a menudo por Rousseau como un *telos* antropológico: "Que el hombre se apropie todo; pero que lo que le importe apropiarse, sea el hombre mismo" (Manuscrito del *Emilio*). Pero, como siempre, ese antropologismo transige esencialmente con una teología.

de la presencia consigo. La escritura alfabética, representando un representante, suplemento de suplemento, agrava la *potencia* de la representación. Perdiendo un poco más la presencia, la restituye un poco mejor. Más puramente fonográfica que la escritura del segundo estado, es más apta para borrarse ante la voz, para dejarla ser. Dentro del orden político la alienación total, la que —como dice *El contrato social*— se opera "sin reserva", "hace ganar el equivalente de lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene" (L. I, p. 361). A condición, claro está, que la salida fuera del estado anterior —en última instancia, del estado de pura naturaleza— no lo haga recaer, cosa siempre posible, más acá del origen y, por consiguiente, "si los abusos de esta nueva condición no lo degradaran a menudo por debajo de aquella de la que ha salido" (p. 364).

La alienación sin reserva es pues la representación sin reserva. Separa absolutamente la presencia consigo y la re-presenta absolutamente consigo. Teniendo siempre el mal la forma de la alienación representativa, de la representación en su faz desposeedora, todo el pensamiento de Rousseau es en un sentido una crítica a la representación, tanto en el sentido lingüístico como en el sentido político. Pero al mismo tiempo —y aquí se refleja toda la historia de la metafísica—, esta crítica vive dentro de la ingenuidad de la representación. Supone a la vez que la representación sigue una presencia primera y restituye una presencia final. No se pregunta qué pasa con la presencia y con la representación dentro de la presencia. Criticando a la representación como pérdida de la presencia, esperando de ella una reapropiación de la presencia, haciendo de ella un accidente o un medio, uno se instala dentro de la evidencia de la distinción entre presentación y representación, dentro del *efecto* de esa escisión. Se critica al signo instalándose dentro de la evidencia y del efecto de la diferencia entre significado y significante. Es decir sin pensar (lo que tampoco hacen las críticas más tardías que, en el interior del mismo *efecto*, invierten ese esquema y oponen una lógica del representante a una lógica de lo representado) el movimiento productor del efecto de diferencia: el extraño gráfico de la diferencia.

No hay pues nada de sorprendente en que el tercer estado (sociedad civil y alfabeto) se describa según esquemas que tanto son los de *El contrato social* como los de la *Lettre à d'Alembert*.

El elogio al "pueblo reunido" en la fiesta o en el foro político siempre es una crítica a la representación. La instancia legítimamente, dentro de la ciudad como dentro del lenguaje —habla o escritura— y dentro de las artes, es lo representado presente en persona: fuente

de legitimidad y origen sagrado. La perversidad, precisamente, consiste en sacralizar al representante o al significante. La soberanía es la presencia, y el goce de la presencia. "En el instante en que el Pueblo está legítimamente reunido en cuerpo soberano, cesa toda jurisdicción del Gobierno, se suspende la potencia ejecutiva, y la persona del último Ciudadano es tan sagrada e inviolable como la del primer Magistrado, porque donde se halla el Representado, ya no hay más Representante" (*El contrato social*, pp. 427-428).

En todos los órdenes, la posibilidad del representante sobreviene a la presencia representada como el mal al bien, la historia al origen. El significante-representante es la catástrofe. Por eso siempre es "nuevo" en sí, en cualquier época que aparezca. Es la esencia de la modernidad. "La idea de los Representantes es moderna", ésta es una proposición que hay que extender más allá de los límites que le asigna Rousseau (p. 430). La libertad política no es plena más que en el momento en que se suspende y devuelve a lo representado la potencia del representante: "Sea como fuere, en el instante en que un Pueblo se da Representantes, ya no es libre; ya no es más" (p. 431).

Habría que alcanzar ese punto donde la fuente se retiene en sí, vuelve o remonta hacia sí dentro de la inmediatez inalienable del goce de sí, dentro del momento de la imposible representación, dentro de su soberanía. En el orden político, esta fuente está determinada como voluntad: "La Soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser alienada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa: es la misma o es otra; no hay punto medio" (p. 429). "...El soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo; por cierto, el poder puede transmitirse, pero no la voluntad" (p. 368).

Como principio corruptor, el representante no es lo representado, sino que sólo es el representante de lo representado; no es el mismo que él mismo. En tanto que representante, no es simplemente el otro de lo representado. El mal del representante o del suplemento de la presencia no es ni el mismo ni el otro. Interviene en el momento de la diferencia, cuando la voluntad soberana se delega y, por consiguiente, se escribe la ley. Entonces la voluntad general corre el riesgo de volverse poder transmitido, voluntad particular, preferencia, desigualdad. La ley puede ser sustituida con el decreto, es decir con la escritura: en los decretos que representan voluntades particulares, "la voluntad general se vuelve muda" (*El contrato social*, p. 438). El sistema del contrato social, que se funda sobre la exis-

tencia de un momento anterior a la escritura y a la representación, no puede evitar sin embargo dejarse amenazar por la letra. Por eso, obligado a recurrir a la representación, "el cuerpo político, así como el cuerpo del hombre, comienza a morir desde su nacimiento, y lleva en sí las causas de su destrucción" (p. 424. El capítulo XI del libro III, "Sobre la muerte del cuerpo político", abre todos los desarrollos sobre la representación). La escritura es el origen de la desigualdad [20]. Es el momento en que la *voluntad general* que en sí misma no puede errar, deja el sitio al *juicio* que puede arrastrarla a "las seducciones de las voluntades particulares" (p. 380). Habrá por tanto que separar cabalmente la soberanía legislativa del poder de *redactar* las leyes. "Cuando Licurgo dio leyes a su patria, comenzó por abdicar la Realeza..." "Quien redacta las leyes, pues, no posee o no debe poseer ningún derecho legislativo, y el pueblo mismo no puede, cuando quisiere, despojarse de ese derecho incomunicable" (pp. 382-383). Es por consiguiente absolutamente necesario que la voluntad general se exprese por medio de *voces* sin procuración. Ella "hace la ley" cuando se *declara* en la voz del "cuerpo del pueblo", donde es indivisible; de otro modo, se divide en voluntades particulares, en actos de magistratura, en decretos (p. 369).

Pero la catástrofe que interrumpió el estado de naturaleza abre el movimiento del alejamiento que aproxima: la representación perfecta debería re-presentar perfectamente. Restaura la presencia y se borra como representación absoluta. Ese movimiento es necesario [21]. El te-

[20] Otros ejemplos de la desconfianza que inspiraba a Rousseau todo lo que en la vida social y política se trata por escrito: 1 - En Venecia: "Aquí se trata con un gobierno invisible y siempre por escrito, lo que obliga a una gran circunspección." 2 - "Cuando se quiere hacer referencia al país de las quimeras, se nombra a la institución de Platón: Si Licurgo no hubiese puesto la suya más que por escrito, la hallaría mucho más quimérica." (*Emilio*, p. 10.) 3 - "No sé cómo se hace, pero sé cabalmente que las operaciones de las que más registros y libros de cuentas se llevan, son precisamente aquellas en que más se escamotea." J. de Maistre dirá: "Lo más esencial jamás está escrito e inclusive no podría estarlo sin exponer al Estado."

[21] Por esa razón Rousseau admite la necesidad de los representantes aunque deplorándola. Ver las *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*: en ellas propone una renovación muy rápida de los representantes para hacer su "seducción más costosa y más difícil", lo cual es necesario cotejar con la regla formulada por *El contrato social*, según la cual "el Soberano debe mostrarse con frecuencia" (p. 426); cf. también Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps* (pp. 277 y sgts.).

¿A qué lógica obedece Rousseau cuando justifica así la necesidad de una representación que, al propio tiempo, condena? Precisamente, a la lógica de la representación; a medida que ésta agrava su mal, que se vuelve más re-

los de la imagen es su propia imperceptibilidad. Cuando aquélla deja, imagen perfecta, de ser otra con respecto a la cosa, respeta y restituye su presencia originaria. Ciclo indefinido: la fuente —representada— de la representación, el origen de la imagen puede a su vez representar sus representantes, reemplazar sus sustitutos, suplir sus suplementos. Plegada, volviendo a sí misma, representándose a sí misma, soberana, la presencia no es entonces —y aún— más que un suplemento de suplemento. Así es como el *Discours sur l'économie politique* define "la voluntad general, *fuente y suplemento* de todas las leyes, y que siempre debe ser consultada en su defecto" (p. 250. La bastardilla es nuestra). El orden de la ley pura, que devuelve su libertad al pueblo y su soberanía a la presencia, ¿acaso no es siempre el suplemento de un orden natural deficiente en alguna parte? Cuando el suplemento cumple su oficio y colma el defecto, no hay mal. El abismo, es la oquedad que puede quedar abierta entre el desfallecimiento de la naturaleza y el *retardo del suplemento*: "El tiempo de los más vergonzosos desarreglos y de las mayores miserias del hombre fue aquel en que cuando, habiendo sofocado las nuevas pasiones a los sentimientos naturales, el entendimiento humano no había hecho aún bastante progreso para suplir con las máximas de la sabiduría los movimientos de la naturaleza"[22]. El juego del suplemento es indefinido. Las referencias remiten a las referencias. La voluntad general, esa "voz celeste" (*Discours sur l'économie politique*, p. 248) es pues el suplemento de la naturaleza. Pero cuando, por un retroceso catastrófico, la sociedad se degrada, la naturaleza puede sustituir a su suplemento. Entonces es una mala naturaleza, "entonces es cuando los jefes están forzados a *sustituir con el grito* del terror o el señuelo de un *interés* aparente la voz del deber que ya no habla dentro de los corazones" (p. 253. La bastardilla es nuestra).

Este juego del suplemento, es decir la posibilidad siempre abierta de la regresión catastrófica y de la anulación del progreso, no hace pensar solamente en los *ricorsi* de Vico. Conjugado con lo que hemos llamado la regresión geométrica, hace que la historia escape a una

presentativa, la representación restituye lo que sustrae: la presencia del representado. Lógica según la cual es preciso esforzarse por "obtener del mismo mal el remedio que debe curarlo" (*Fragment sur l'état de nature*, p. 479) y según la cual, al término de su movimiento, la convención se reúne con la naturaleza, la sujeción con la libertad, etc. ("¡Qué! ¿La libertad no se mantiene sino con el apoyo de la servidumbre? Quizás. Ambos excesos se tocan." *El contrato social*, p. 431.)

[22] *De l'etat de nature*, p. 478. Cf. también *Emilio*, p. 70.

teleología infinita de tipo hegeliano. En cierta manera, considerando que la historia siempre puede interrumpir su progreso (e inclusive debe progresar en la regresión), (volver a) ir hacia atrás de sí misma, Rousseau no hace servir al "trabajo de la muerte", al juego de la diferencia y a la operación de la negatividad para la realización dialéctica de la verdad dentro del horizonte de la parusía. Pero todas estas proposiciones pueden invertirse. Este finitismo de Rousseau también se eleva sobre el fondo de una teología providencialista. Interpretándose, se borra a sí mismo, en otro nivel, al reducir lo histórico y lo negativo a lo accidental. También se piensa en el horizonte de una restitución infinita de la presencia, etc. En el campo cerrado de la metafísica, lo que aquí bosquejamos como un intercambio indefinido de las ubicaciones "rousseauniana" y "hegeliana" (se podrían tomar otros tantos ejemplos) obedece a leyes inscriptas en todos los conceptos que acabamos de recordar. Es posible y se efectúa una formalización de esas leyes.

Lo que acabamos de marcar en el orden político, vale en el orden gráfico.

El acceso a la escritura fonética constituye a la vez un grado suplementario de la representatividad y una revolución total dentro de la estructura de la representación. La pictografía directa —o jeroglífica— representa la cosa —o el significado. El ideo-fonograma ya representa un mixto de significante y de significado. Ya representa la lengua. Es el momento señalado por todos los historiadores de la escritura como el nacimiento de la fonetización, por ejemplo mediante el procedimiento del Rebus de transferencia [23]: un signo que representa una cosa nombrada en su concepto deja de remitir al concepto y no conserva sino el valor de un significante fónico. Su significado ya no es más que un fonema desprovisto por sí mismo de todo sentido. Pero antes de esta descomposición y a pesar de la "doble convención", la representación es reproducción: repite en bloque, sin analizarlas, la masa significante y la masa significada. Ese carácter sintético de la representación es el residuo pictográfico del ideo-

[23] Acerca del rebus, cf. supra, p. 121 Vico, que también distingue tres estados o etapas de la escritura, da como ejemplo, entre otros, de la primera escritura (ideográfica o jeroglífica, "nacida espontáneamente" y que "para nada obtiene de convenciones su origen") al "rebus de Picardía". "La segunda forma de escritura es asimismo completamente espontánea: es la escritura simbólica o por emblemas heroicos" (escudos de armas, blasones, "semejanzas mudas que Homero llama θηματα, signos de los que sirven los héroes para escribir"), "tercera forma de escritura: la escritura alfabética." (*Ciencia nueva*, 3, 1.)

fonograma que "representa las voces". Es para reducirlo que trabaja la escritura fonética. En lugar de servirse de significantes que tienen una relación inmediata con un significado conceptual, utiliza, por análisis de los sonidos, significantes de algún modo insignificantes. Las letras que por sí mismas no tienen ningún sentido, no significan sino significantes fónicos elementales que sólo adquieren sentido al unirse según ciertas reglas.

El análisis que suple a la pintura y proseguido hasta la insignificancia, tal es la racionalidad propia para el alfabeto y para la sociedad civil. Anonimato absoluto del representante y pérdida absoluta de lo propio. La cultura del alfabeto y la aparición del hombre civilizado corresponden a la edad del labrador. Y la agricultura, no lo olvidemos, supone la industria. De aquí, ¿cómo explicar la alusión al comerciante que, sin embargo, jamás se nombra en la clasificación de los tres estados y de este modo parece no tener ninguna edad propia?

"La tercera [forma de escribir] consiste en descomponer la voz hablante en un cierto número de partes elementales, ya sean vocales, ya sean articuladas [vocales o consonantes], con las cuales se pueden formar todas las palabras y todas las sílabas imaginables. Esta manera de escribir, que es la nuestra, debió ser concebida por pueblos comerciantes que, al viajar por varios países y hablar muchas lenguas, se vieron obligados a inventar caracteres que pudiesen ser comunes a todas. Aquí ya no se trata de representar el habla sino analizarla."

El comerciante inventa un sistema de signos gráficos que, en su principio, no está ya afectado a ninguna lengua particular. Esta escritura, en principio, puede transcribir toda lengua en general. Gana en universalidad, por tanto favorece el comercio y hace "más fácil la comunicación con otros pueblos que hablan otras lenguas". Pero está perfectamente sujeta a la lengua en general en el momento en que se libera de cada lengua particular. En su principio, es una escritura fonética universal. Su transparencia neutra deja a cada lengua su forma propia y su libertad. La escritura alfabética sólo tiene que vérselas con puros representantes. Es un sistema de significantes cuyos significados son significantes: los fonemas. La circulación de los signos se halla infinitamente facilitada por ellos. La escritura alfabética es la más muda que existe, puesto que, inmediatamente, no dice ninguna lengua. Pero ajena a la voz, le es más fiel, la representa mejor.

Esta independencia con respecto a la diversidad empírica de las lenguas orales confirma cierta autonomía del devenir de la escritura.

Esta puede no solamente nacer más temprano o más tarde, independientemente de la "antigüedad de los pueblos", lentamente o de una sola vez [24]; no implica por añadidura ninguna derivación lingüística. Esto se verifica más con el alfabeto, desligado de toda lengua, que con los otros sistemas. Se puede por consiguiente tomar en préstamo los signos gráficos, hacerlos emigrar sin daño fuera de su cultura y de su lengua de origen. "...aunque el alfabeto griego provenga del alfabeto fenicio, eso no quiere decir que la lengua griega provenga de la fenicia".

El movimiento de abstracción analítica en la circulación de signos arbitrarios, es paralelo a aquel por el que se constituye la moneda. El dinero reemplaza las cosas por sus signos. No solamente en el interior de una sociedad sino de una cultura a otra, o de una organización económica a otra. Por esta razón es que el alfabeto es comercial. Debe ser concebido dentro del momento monetario de la racionalidad económica. La descripción crítica del dinero es la reflexión fiel del discurso sobre la escritura. En ambos casos se sustituye la cosa con un suplemento anónimo. Así como el concepto no retiene más que lo comparable de las cosas diversas, así como la moneda da "medida común" [25] a objetos inconmensurables para constituirlos en mercancías, también la escritura alfabética transcribe, dentro de un sistema de significantes arbitrarios y comunes, significados heterogéneos: las lenguas vivientes. Abre así una agresión contra la vida que hace circular. Si "los signos hacen desestimar las cosas", como dice

[24] Es la tesis de Duclos: "La escritura (hablo de la de los sonidos) no ha nacido, como el lenguaje, por una progresión lenta e insensible: ha estado muchos siglos antes de nacer; pero ha nacido de golpe, como la luz." Tras haber delineado la historia de las escrituras pre-alfabéticas, Duclos apela al "golpe genial": "Tal es hoy la escritura de los chinos, que responde a las ideas y no a los sonidos: tales, entre nosotros, son los signos algebraicos y las cifras arábigas. La escritura se hablaba en ese estado, y no tenía la menor relación con la escritura actual, cuando un genio feliz y profundo sintió que el discurso, por más variado y extenso que pudiera ser para las ideas, está compuesto, sin embargo, sólo de un número bastante pequeño de sonidos, y que no se trataba más que de darle a cada uno un carácter representativo. Si se reflexiona sobre ello, se verá que ese arte, habiendo sido concebido de una vez, debió formarse casi al mismo tiempo; y eso es lo que destaca la gloria del inventor... Era mucho más sencillo contar todos los sonidos de una lengua, que descubrir que podían contarse. Uno es un golpe de genio, lo otro un simple efecto de la atención." (*Op cit.*, pp. 421/423.)

[25] *Emilio*, p. 218. Rousseau presenta allí una teoría del origen de la moneda, de su necesidad y de su peligro.

el *Emilio*[26] hablando de la moneda, entonces el olvido de las cosas es el mayor en el uso de estos signos perfectamente abstractos y arbitrarios que son el dinero y la escritura fonética.

Siguiendo el mismo gráfico, el alfabeto introduce un grado suplementario de representatividad que marca el progreso de la racionalidad analítica. Esta vez el elemento expuesto es un significante puro (puramente arbitrario) y en sí mismo insignificante. Tal insignificancia es la faz negativa, abstracta, formal, de la universalidad o de la racionalidad. El valor de semejante escritura es por tanto ambiguo. Existía una universalidad natural, de algún modo, en el grado más arcaico de la escritura: la pintura, no más que el alfabeto, tampoco está ligada a ninguna lengua determinada. Capaz de reproducir todo ser sensible, es una suerte de escritura universal. Pero su libertad con respecto a las lenguas se debe no a la distancia que separa a la pintura de su modelo sino a la proximidad imitativa que la encadena a él. De este modo la pintura sería, bajo una apariencia universal, perfectamente empírica, múltiple y cambiante como los individuos sensibles que representa fuera de todo código. Al contrario, la universalidad ideal de la escritura fonética se debe a su distancia infinita con respecto al sonido (el primer significado de esta escritura que lo marca arbitrariamente) y al sentido significado por el habla. Entre esos dos polos, se pierde la universalidad. Decimos bien entre esos dos polos puesto que, lo hemos verificado, la pictografía pura y la fonografía pura son dos ideas de la razón. Ideas de la presencia pura: en el primer caso, presencia de la cosa representada en su imitación perfecta; en el segundo caso, presencia consigo del habla misma. El significante tendería siempre a borrarse ante la presencia del significado.

Esta ambigüedad marca la apreciación que toda la metafísica ha manifestado sobre su propia escritura a partir de Platón. Y el texto

26 *Ibid.* También se leerá, en los *Fragments politiques*: "El oro y la plata no siendo más que los signos representativos de las materias por las cuales se canjean, propiamente no tienen ningún valor absoluto..." "Aunque el dinero no tenga por sí mismo ningún valor real, adopta uno, por convención tácita, en cada país donde está en uso...:" (p. 520) y en las *Considérations sur le gouvernement de Pologne*: "En el fondo, el dinero no es la riqueza, no es más que su signo; no es el signo el que hace falta multiplicar, sino la cosa representada" (p. 1008). Precisamente es al comienzo del capítulo XV acerca de los *diputados o representantes* donde *El contrato social* (L. III) condena al dinero como poder de sojuzgamiento: "dad dinero y en seguida tendréis hierros."

Cf. también J. Starobinsky, *La transparence et l'obstacle*, p. 129 y sgts. y la nota 3 de los editores en la p. 37 de las *Confesiones* (la Pléiade, I.).

de Rousseau pertenece a esa historia, y articula en ella una época notable. Más racional, más exacta, más precisa, más clara, la escritura de la voz corresponde a una mejor civilización. Pero en la medida en que se borra mejor que otra ante la presencia posible de la voz, la representa mejor y le permite ausentarse con el menor daño. Sirviente fiel de la voz, se la prefiere a las escrituras en uso en otras sociedades, pero como se prefiere un esclavo a un bárbaro, y temiéndola simultáneamente como a una máquina de muerte.

Pues su racionalidad la aleja de la pasión y del canto, es decir del origen viviente del lenguaje. Progresa con la consonante. Correspondiendo a una mejor organización de las instituciones sociales, brinda también el medio de abstenerse más fácilmente de la presencia soberana del pueblo reunido. Tiende a restituir la dispersión natural. La escritura naturaliza a la cultura. Es esa fuerza pre-cultural que opera como articulación dentro de la cultura, dedicándose allí a borrar una diferencia que ella ha abierto. La racionalidad política —la racionalidad de hecho, y no aquella cuyo derecho describe *El contrato social*— favorece a la vez, dentro del mismo movimiento, a la escritura y a la dispersión.

Rousseau piensa la propagación de la escritura, la enseñanza de sus reglas, y la producción de sus instrumentos y de sus objetos, como una empresa política de sojuzgamiento. Lo que también se leerá en *Tristes tropiques*. Ciertos gobiernos tienen interés en que la lengua se ensordezca, en que no se pueda hablar directamente al pueblo soberano. El abuso de la escritura es un abuso político. Este, más bien, es la "razón" de aquél:

> "...la lengua, al perfeccionarse en los libros, se altera en los discursos. Es más clara cuando se escribe, más sorda cuando se habla, la sintaxis se depura y la armonía se pierde, la lengua francesa se vuelve día a día más filosófica y menos elocuente, dentro de poco ya no será buena más que para leer y todo su valor estará en las bibliotecas.
>
> La razón de este abuso, como he dicho en otro lugar [en el último capítulo del *Ensayo*], está en la forma que han adoptado los gobiernos y que hace que ya no se tenga nada que decir al pueblo sino las cosas del mundo que menos lo impresionan y que él se cuida menos de oír, sermones, discursos académicos" (*Fragment sur la Prononciation*, pp. 1249-1250).

La descentralización política, la dispersión y el descentramiento de la soberanía apelan, paradójicamente, a la existencia de una capital, de un centro de usurpación y de sustitución. Por oposición a las ciudades autosuficientes de la Antigüedad, que eran para sí mismas su propio centro y dialogaban de viva voz, la capital moderna siempre

es monopolio de escritura. Manda por medio de las leyes escritas, los decretos y la literatura. Tal es el papel que Rousseau reconoce a París en el texto sobre la *Prononciation.* No olvidemos que *El contrato social* juzgaba incompatibles el ejercicio de la soberanía del pueblo y la existencia de la capital. Y como en el caso de los representantes, si era indispensable recurrir a ella, era preciso al menos remediar el mal cambiándola a menudo. Lo que equivale a recargar a la escritura de viva voz: "Con todo, si no se puede reducir el Estado a justos límites, queda aún un recurso; es el de no admitir capital, de hacer sesionar al Gobierno alternativamente en cada ciudad, y de congregar también allí cada vez a los Estados del país"[27] (p. 427). La instancia de la escritura debe borrarse hasta tal punto que el pueblo soberano *ni siquiera debe escribirse a sí mismo,* su asamblea debe reunirse espontáneamente, sin "otra convocación formal". Lo cual implica, y esta es una escritura que Rousseau no quiere leer, que para ello había asambleas "fijas y periódicas" que "nada pueda abolir ni prorrogar", y por tanto un "día marcado". Esta marca debería hacerse oralmente, pues desde que la posibilidad de la escritura se introdujera en la operación, insinuaría la usurpación dentro del cuerpo social. Pero una marca, dondequiera que se produzca, ¿no es acaso la posibilidad de la escritura?

4. *El teorema y el teatro*

La historia de la voz y de su escritura estaría comprendida entre dos escrituras mudas, entre dos polos de universalidad que se relacionan entre sí como lo natural y lo artificial: el pictograma y el álgebra. La relación de lo natural con lo artificial o con lo arbitrario estaría ella misma sometida a la ley de los "excesos" que "se tocan". Y si Rousseau sospecha de la escritura alfabética sin condenarla absolutamente, es porque hay algo peor. Estructuralmente ella sólo es la penúltima etapa de esta historia. Su artificio tiene un límite. Desligada de toda lengua particular, aún remite a la *phoné* o a la lengua en general. Conserva, en tanto que escritura fonética, una relación esencial con la presencia de un sujeto hablante *en general,* de un locutor trascendental, con la voz como presencia consigo de una vida que se oye hablar. En este sentido la escritura fonética no es el mal absoluto. No es la orden de muerte [*lettre de mort*]. Con todo, la anuncia. En la medida en que esta escritura progresa con el enfriamiento

[27] Cf. también el *Projet de constitucion pour la Corse,* pp. 911/912.

consonántico, permite anticipar la congelación, el grado cero del habla: la desaparición de la vocal, la escritura de una lengua muerta. La consonante, que se escribe mejor que la vocal, prepara este final de la voz dentro de la escritura universal, dentro del álgebra:

"Sería fácil hacer con las consonantes una lengua muy clara por escrito pero que no se podría hablar. El álgebra tiene algo de esta lengua. Cuando una lengua es más clara por su ortografía que por su pronunciación, es señal de que es más escrita que hablada. Ese puede ser el caso de la lengua culta de los egipcios o de las lenguas muertas para nosotros. En aquellas lenguas que se cargan de consonantes inútiles, la escritura parece haber precedido al habla, y ¿quién podría negar que este es el caso de la polaca?" (cap. VII).

La característica universal, la escritura que se ha vuelto puramente convencional por haber roto todo lazo con la lengua hablada, tal sería el mal absoluto. Con la *Logique de Port-Royal*, el *Ensayo* de Locke, Malebranche y Descartes, Leibniz fue una de las primeras lecturas filosóficas de Rousseau [28]. Este no está citado en el *Ensayo* sino en el fragmento sobre la *Prononciation*. Con tanta desconfianza como "el arte de Raimundo Lulio" en el *Emilio* (p. 575).

"Las lenguas están hechas para ser habladas, la escritura sólo sirve de suplemento al habla; si hay algunas lenguas que únicamente se escriban y que no se puedan hablar, propias solamente para las ciencias, carecen de todo uso en la vida civil. Tal es el álgebra, tal hubiera sido, sin duda, la lengua universal que buscaba Leibniz. Probablemente hubiera sido más cómoda para un metafísico que para un artesano" (p. 1249).

La escritura universal de la ciencia sería la alienación absoluta. La autonomía del representante se vuelve absurda: ha alcanzado su límite y roto con todo representado, con todo origen viviente, con todo presente viviente. En ella se cumple —es decir se vacía— la suplementaridad. El suplemento, que no es simplemente ni el significante ni el representante, no ocupa el sitio de un significado o de un representado, como está prescripto por los conceptos de significación y de representación o por la sintaxis de las palabras "significante" o "representante". El suplemento viene en lugar de un desfallecimiento, de un no-significado o de un no-representado, de una no-presencia. No hay ningún presente antes de él, por lo tanto no está precedido más que por sí mismo, es decir por otro suplemento. El

[28] *Confesiones*, p. 237.

suplemento siempre es el suplemento de un suplemento. Uno quiere remontarse *del suplemento a la fuente*: debe reconocerse que hay *suplemento en la fuente.*

También ya desde siempre es algebraico. En él la escritura, el significante visible, ha comenzado desde el principio a separarse de la voz y a suplantarla. La escritura no-fonética y universal de la ciencia también es, en este sentido, un *teorema.* Basta con mirar para calcular. Como decía Leibniz, "*ad vocem referri non est necesse*".*

A través de esa mirada silenciosa y mortal se intercambian las complicidades de la ciencia y de la política: más precisamente de la ciencia política moderna. "La letra mata" (*Emilio,* p. 226).

¿Dónde buscar, dentro de la ciudad, esa unidad perdida de la mirada y de la voz? ¿Dentro de qué *espacio* uno podrá oírse todavía? ¿Acaso el teatro, que une el espectáculo al discurso, no podría reemplazar a la asamblea unánime? "Desde hace mucho tiempo ya no se habla al público sino por medio de libros, y si todavía se le dice de viva voz algo que le interese, esto ocurre en el teatro" (*Prononciation,* p. 1250).

Pero el teatro mismo está trabajado por el mal profundo de la representación. Es la corrupción misma. Pues la escena no está amenazada por otra cosa que por ella misma. La representación teatral, en el sentido de la exposición, de la puesta en escena, de lo que está puesto allí delante (cosa que traduce la *Darstellung* alemana), está contaminada por la re-presentación suplementaria. Esta está inscripta en la estructura de la representación, en el espacio de la escena. Lo que Rousseau critica en última instancia, no nos engañemos, no es el contenido del espectáculo, el sentido *representado* por él, aunque *también* lo critique: es la re-presentación misma. Así como en el orden político, la amenaza tiene la forma del representante.

En efecto, tras haber evocado los perjuicios del teatro considerado en el contenido de lo que pone en escena, en su *representado,* la *Lettre à d'Alembert* incrimina a la representación y al *representante*: "A más de esos efectos del teatro relativos a las cosas *representadas,* hay otros *no menos necesarios,* que se relacionan directamente con la *escena* y con los personajes *representantes*; y es a éstos a quienes los ginebrinos ya citados atribuyen el gusto por el lujo, por el atavío y la disipación, cuya introducción entre nosotros temen con razón [29]."

[29] Ed. Garnier, p. 168. La bastardilla es nuestra.

La inmoralidad se adhiere a la condición misma de representante. El vicio es su pendiente natural. Es normal que aquel que hace oficio de representante sienta gusto por los significantes exteriores y artificiales, por el uso perverso de los signos. El lujo, el atavío y la disipación no son significantes que sobrevengan aquí o allá, son los perjuicios del significante o del representante mismo.

Doble consecuencia:

1. Hay dos especies de personajes públicos, dos hombres de espectáculo: el orador o el predicador por una parte, el comediante por la otra. Aquéllos se representan a sí mismos, en ellos el representante y lo representado no forman más que uno. Por el contrario, el comediante nace de la escisión entre el representante y lo representado. Como el significante alfabético, como la letra, el comediante no está inspirado, animado por ninguna lengua particular. No significa nada. Vive apenas, presta su voz. Es un vocero. Claro está, la diferencia entre el orador o el predicador y el comediante supone que los primeros hagan su deber, digan lo que deben decir. Si no asumen la responsabilidad ética de su habla, vuelven a ser comediantes, comediantes apenas, pues éstos hacen un deber de decir lo que no piensan.

"El orador, el predicador tanto como el comediante, podrá decírseme todavía, sólo cuentan con su persona. La diferencia es muy grande. Cuando el orador se muestra, es para hablar, y no para darse como espectáculo: no *representa más que a sí mismo*, no cumple más que su propio papel, no habla más que en su propio nombre, no dice o no debe decir más que lo que piensa: *siendo el mismo ser el hombre y el personaje*, él está *en su lugar*; se halla en el caso de cualquier otro ciudadano que cumple las funciones de su estado. Pero un comediante sobre la escena, que ostenta otros sentimientos que los suyos, que no dice sino lo que se le hace decir, *representando a menudo un ser quimérico*, se aniquila, por así decir, se anula con su héroe, y en ese olvido del hombre, si de éste queda algo, es para ser juguete de los espectadores" (p. 187. La bastardilla es nuestra).

Es el mejor de los casos: el comediante acepta el papel y ama lo que encarna. La situación puede ser peor todavía. "¿Qué diría yo de quienes parecen tener miedo de valer demasiado por sí mismos y se degradan hasta representar personajes a los que se sentirían bien disgustados de asemejarse?"

La identidad del representante y de lo representado puede llevarse a cabo según dos vías. La mejor: por la borradura del representante y la presencia en persona de lo representado (el orador, el predicador); o la peor: no está ilustrada por el simple comediante (representante vaciado de su representado) sino por cierta sociedad, la de

la gente del mundo parisiense que se ha alienado, para reencontrarse en él, dentro de cierto teatro, teatro sobre el teatro, comedia que representa la comedia de esa sociedad. "Para ellos únicamente se hacen los espectáculos. Allí se muestran a la vez como representados en medio del teatro y como representantes de ambos lados; son personajes sobre la escena y comediantes sobre las butacas" (*La Nouvelle Héloïse*, p. 252). Esa alienación total de lo representado dentro del representante es, pues, la faz negativa del pacto social. En ambos casos, lo representado se reapropia cuando se pierde sin reservas dentro de su representación. ¿Con qué términos definir formalmente la inasible diferencia que separa la faz positiva de la faz negativa, el pacto social auténtico de un teatro pervertido para siempre? ¿de una sociedad *teatral*?

2. El significante es la muerte de la fiesta. La inocencia del espectáculo público, la buena fiesta, la danza en torno al punto de agua, si se quiere, abrirían un teatro sin representación. O más bien una escena sin espectáculo: sin *teatro*, sin nada por ver. La visibilidad —hace un momento el teorema, aquí el teatro— siempre es lo que, separándola de sí misma, mutila la voz viviente.

Pero ¿qué es eso de una escena que no hace ver nada? Es el lugar donde el espectador, dándose a sí mismo como espectáculo, no será ya vidente ni mirón, borrará en él la diferencia entre el comediante y el espectador, lo representado y el representante, el objeto mirado y el sujeto que mira. Con esta diferencia, toda una serie de oposiciones se desconstituirán en cadena. La presencia será plena pero no a la manera de un objeto, *presente* por ser visto, por darse a la intuición como un individuo empírico o como un *eidos* que está *ante* o *muy próximo*; sino como la intimidad de una presencia consigo, como conciencia o sentimiento de la proximidad consigo, de la propiedad. Esta fiesta pública tendrá pues una forma análoga a la de los comicios políticos del pueblo reunido, libre y que legisla: la diferencia representativa se borrará dentro de la presencia consigo de la soberanía. "La exaltación de la fiesta colectiva tiene la misma estructura que la voluntad general de *El contrato social*. La descripción de la *alegría pública* nos ofrece el aspecto lírico de la voluntad general: es el aspecto que cobra en ropas de domingo [30]." Se conoce bien este texto. Recuerda la evocación de la fiesta en el *Ensayo*. Releámoslo para reconocer allí el

[30] J. Starobinski, *La transparence et*..., p. 119. Remitimos también a todo el capítulo consagrado a "La fiesta" (p. 114) que Starobinski opone al teatro como un "*mundo de transparencia*" a un "*mundo de opacidad*".

deseo de hacer desaparecer la *representación*, con todos los sentidos que se anudan dentro de esta palabra: la dilación y la delegación, la repetición de un presente dentro de su signo o su concepto, la proposición o la oposición de un espectáculo, de un objeto por ver:

"¡Qué! ¿no hace falta entonces ningún espectáculo en una república? Al contrario, hacen falta muchos. Es en las repúblicas donde han nacido, es en su seno donde se los ve brillar con un verdadero aire de fiesta."

Esos inocentes espectáculos tendrán lugar al aire libre y no poseerán nada de "afeminado" ni de "mercenario". El signo, la moneda, la astucia, la pasividad, la servilidad, estarán excluidos de ellos. Nadie se servirá de nadie, nadie será objeto para nadie. No habrá, en cierta manera, nada más por ver:

"Pero ¿cuáles serán, finalmente, los objetos de ese espectáculo? ¿Qué se mostrará en ellos? Nada, si se quiere. Con la libertad, doquiera que reina la afluencia, también reina el bienestar. Plantad en medio de una plaza una estaca coronada de flores, reunid al pueblo allí, y tendréis una fiesta. Haced mejor aún: dad a los espectadores como espectáculo; volvedlos a ellos mismos actores; haced que cada uno se vea y se ame en los otros, a fin que todos estén mejor unidos" (*Lettre á M. d'Alembert*, pp. 224-225).

Esta fiesta sin objeto es también, hay que observarlo bien, una fiesta sin sacrificio, sin gasto y sin juego. Sobre todo sin máscaras[31]. No tiene afuera aunque se produzca al aire libre. Se mantiene en una relación puramente interior consigo misma. "Que cada uno se vea y se ame en los otros." En cierta manera, está confinada y resguardada, mientras que la sala de teatro, separada de sí por el juego y los rodeos de la representación, desviada de sí y desgarrada por la diferencia, multiplica en sí al afuera. Hay muchos *juegos* en la fiesta pública pero ningún *juego*, si se entiende bajo este singular la sustitución de los contenidos, el intercambio de las presencias y de las ausencias, el azar y el riesgo absoluto. Esta fiesta reprime la relación con la muerte; lo cual no estaba necesariamente implicado en la descripción del teatro cerrado. Estos análisis pueden orientarse en ambos sentidos.

En todo caso, el juego está hasta tal punto ausente de la fiesta que en ella se admite la danza como iniciación al matrimonio y se la comprende dentro de la clausura del baile. Al menos tal es la interpre-

[31] Es sabido que Rousseau ha denunciado incansablemente a la *máscara*, desde la *Lettre à d'Alembert* hasta la *Nouvelle Héloïse*. Una de las tareas de la pedagogía, inclusive, consiste en neutralizar el efecto de las máscaras sobre los niños. Pues, no lo olvidemos, "todos los niños tienen miedo a las máscaras" (*Emilio*, p. 43). La condena de la escritura es también, como resulta obvio, una condena ambigua de la máscara.

tación a que Rousseau somete el sentido de su texto sobre la fiesta, para fijarlo prudentemente. Se le podría hacer decir algo muy distinto. Es preciso considerar continuamente al texto de Rousseau como una estructura compleja y escalonada: en él se pueden leer ciertas proposiciones como interpretaciones de otras proposiciones que, hasta cierto punto y con ciertas precauciones, estamos autorizados a leer de otro modo. Rousseau dice A y luego interpreta, por razones que debemos determinar, A por B. A, que ya era una interpretación, es reinterpretada por B. Sin salir del texto de Rousseau y tras haber tomado nota de ello, podemos aislar a A de su interpretación por B y descubrirle posibilidades, recursos de sentido que pertenecen por cierto al texto de Rousseau pero no han sido producidos o explotados por él. Y a los cuales, por motivos también legibles, él ha *preferido acortar*, con un gesto ni consciente ni inconsciente. Por ejemplo, existen en su descripción de la fiesta proposiciones que podrían haber sido perfectamente interpretadas en el sentido del teatro de la crueldad de Antonin Artaud [32] o de la fiesta y de la soberanía cuyos conceptos ha propuesto G. Bataille. Pero esas proposiciones son interpretadas de otro modo por el mismo Rousseau, que transforma por tanto el juego en juegos y la danza en baile, el gasto en presencia.

¿De qué baile se trata aquí? Para comprenderlo, hace falta ante todo entender ese elogio del aire libre. El aire libre es sin duda la naturaleza, y en esta medida debía conducir de mil maneras el pensamiento de Rousseau, a través de los temas de la pedagogía, del paseo, de la botánica, etc. Pero, más precisamente, el aire libre es el elemento de la voz, la libertad de un aliento que nada interrumpe. Una voz que puede hacerse oír al aire libre es una voz libre, una voz clara que el principio septentrional aún no ha ensordecido con consonantes, roto, articulado, tabicado, y que puede alcanzar inmediatamente al interlocutor. El aire libre, es el hablar franco, la ausencia de rodeos, de mediaciones representativas entre hablas vivientes. Es el elemento de la ciudad griega cuyo "gran quehacer era su libertad". Ahora bien, el norte limita las posibilidades del aire libre: "Vuestros climas más duros os dan mayores necesidades, seis meses al año la plaza pública es insoportable; *vuestras lenguas sordas no pueden hacerse oír al aire libre*;

[32] Entre otras analogías, por esa desconfianza con respecto al texto hablado, de Corneille y de Racine que no son más que "habladores", cuando, por el contrario, sería preciso atreverse "a imitación de los ingleses" a "poner a veces la escena en representación" (*Nouvelle Héloïse*, p. 253). Pero esos cotejos deben operarse con la mayor prudencia. A veces el contexto pone una distancia infinita entre dos proposiciones idénticas.

dáis más a vuestra ganancia que a vuestra libertad, y teméis mucho menos la esclavitud que la miseria" (*El contrato social*, p. 431). Una vez más la influencia del norte es nefasta. Pero un hombre del norte debe vivir como un hombre del norte. Adoptar o adaptar las costumbres meridionales en el norte, es pura locura y peor servidumbre (*ibid.*). Es preciso entonces encontrar, en el norte o en el invierno, sustitutos. Ese suplemento invernal de la fiesta, es entre nosotros el baile para muchachas casaderas. Rousseau recomienda su práctica: sin equívoco y, él mismo lo dice, sin escrúpulos. Y lo que dice del invierno esclarece con una cierta luz lo que ha podido pensar del verano.

"El invierno, tiempo consagrado al comercio privado de los amigos, conviene menos a las fiestas públicas. No obstante, hay una especie a la que preferiría que se tuviese menos escrúpulos; a saber, los bailes entre jóvenes personas casaderas. Jamás he concebido cabalmente por qué uno se asusta tanto de la danza y de las reuniones que ocasiona: ¡como si fuera más malo danzar que cantar; como si una u otra de esas diversiones no fuese igualmente una inspiración de la naturaleza; y como si fuera un crimen, para aquellos que están destinados a unirse, regocijarse en común por medio de una honesta recreación! El hombre y la mujer han sido formados uno para el otro. Dios quiere que sigan su destino y, ciertamente, el primero y más santo de todos los vínculos de la sociedad es el matrimonio [33]."

Sería necesario comentar palabra por palabra el edificante y largo discurso que sigue. Una bisagra articula toda la argumentación: el aire libre de la presencia evita al suplemento peligroso. Hace falta permitir los placeres a una "juventud amena y retozona" para evitar que "los sustituya con [otros] más peligrosos" y que "los tratos a solas diestramente concertados ocupen el sitio de las asambleas públicas"... "La inocente alegría gusta de evaporarse en pleno día, pero el vicio es amigo de las tinieblas" (*Lettre à M. d'Alembert*, p. 227). Por otra parte, la desnudez que presenta el cuero mismo es menos peligrosa que el recurso al significante vestimentario, al suplemento nórdico, al "ingenioso atavío": éste no tiene "menos peligro que una desnudez absoluta, cuyo hábito muy pronto convertiría en indiferencia los primeros efectos, y quizás en cansancio". "¿Acaso no se sabe que las estatuas y los cuadros no ofenden a los ojos sino cuando una mezcla de vestimentas hace obscenas a las desnudeces? El poder inmediato de los sentidos es débil y limitado: hacen sus mayores estragos por la intromisión de la ima-

[33] P. 226. Se cotejará este pasaje con el *Emilio*: "...*llegada la primavera*, la nieve se derrite y el matrimonio queda; hay que pensar en él por todas las estaciones" (p. 570).

ginación; ésta es quien se preocupa por irritar los deseos" (p. 232). Se habrá observado que la representación —el cuadro— está elegida, más bien que la percepción, para ilustrar el peligro del suplemento cuya eficiencia es de imaginación. Y se observará después que en una nota insertada en el centro de ese elogio al matrimonio, previniendo los errores de la posteridad, Rousseau no hace más que una excepción a sus desmentidas:

"Me parece divertido imaginar a veces los juicios que algunos tendrán sobre mis gustos, mis escritos. Con respecto a éstos no se dejará de decir: 'Este hombre es loco por la danza.' Me aburre danzar. 'No puede soportar la comedia.' Amo la comedia hasta el apasionamiento. 'Tiene aversión por las mujeres.' Estaría más que justificado en este punto" (p. 229).

Así, el norte, el invierno, la muerte, la imaginación, el representante, la irritación de los deseos, toda esa serie de significaciones suplementarias no designan un lugar natural o términos fijos: más bien una periodicidad. Estaciones. Dentro del orden del tiempo, o más bien como el tiempo mismo, dicen el movimiento por medio del cual la presencia del presente se separa de sí misma, se suple a sí misma, se reemplaza ausentándose, se produce dentro de la sustitución de sí. Es lo que querría borrar la metafísica de la presencia como proximidad consigo privilegiando una suerte de ahora absoluto, la *vida* del presente, el presente viviente. Ahora bien, la frialdad de la representación no rompe solamente la presencia consigo sino la originariedad del presente en cuanto forma absoluta de la temporalidad.

Esta metafísica de la presencia se retoma y se resume continuamente en el texto de Rousseau cada vez que la fatalidad del suplemento parece limitarla. Siempre hace falta añadir un suplemento de presencia a la presencia sustraída. "El gran remedio para las miserias de este mundo", es "la absorción en el instante presente", dice Rousseau en *Les solitaires*. El presente es originario, esto quiere decir que la determinación del origen siempre tiene la forma de la presencia. El nacimiento es el nacimiento (de la) presencia. Antes de ella, no hay presencia; y desde que la presencia, reteniéndose o anunciándose a sí misma, resquebraja su plenitud y encadena su historia, comienza el trabajo de la muerte. El nacimiento en general se escribe como Rousseau describe el suyo: "Costé la vida a mi madre; y mi nacimiento fue la primera de mis desdichas" (*Las confesiones*, p. 7). Siempre que Rousseau intenta retomar una esencia (bajo la forma de un origen, de un derecho, de un límite ideal), nos vuelve a conducir a un punto de

presencia plena. Se interesa menos por el presente, por el ente-presente, que por la presencia del presente, por su esencia tal cual aparece y se retiene en sí. La esencia es la presencia. Como vida, es decir como presencia consigo, es nacimiento. Y como el presente no sale de sí mismo más que para volver a entrar en él, es posible un re-nacimiento, el único que permite por otra parte todas las repeticiones de origen. El discurso y las preguntas de Rousseau no son posibles sino al anticipar un re-nacimiento o una reactivación del origen. El re-nacimiento, la resurrección o el despertar se reapropian siempre, dentro de su instancia fugitiva, de la plenitud de la presencia que vuelve a sí.

Este retorno a la presencia del origen se produce después de cada catástrofe, al menos en la medida en que *invierte* el orden de la vida sin destruirlo. Después que un dedo divino hubo *invertido* el orden del mundo al inclinar el eje del globo sobre el eje del universo y hubo querido de este modo que "el hombre fuese sociable", la fiesta en torno al punto de agua es posible y el placer está inmediatamente presente en el deseo. Después que un "perro gran danés" hubo *derribado* a Jean-Jacques, en la segunda *Promenade*; cuando después de "la caída" que lo había *precipitado* ("mi cabeza había dado más abajo que mis pies"), es preciso ante todo *contarle* el "accidente" que no ha podido vivir; cuando nos explica lo que pasa en el momento en que dice dos veces, "volví en mí", "recuperé el conocimiento", ciertamente lo que describe es el despertar como vuelta a despertar a la pura presencia, siempre según el mismo modelo: ni anticipación, ni recuerdo, ni comparación, ni distinción, ni articulación, ni situación. La imaginación, la memoria y los signos están borrados. En el paisaje, físico o psíquico, todos los hitos son naturales.

"El estado en que me hallaba en ese instante es demasiado singular para no hacer su descripción aquí.

La noche avanzaba. Percibí el cielo, algunas estrellas, y un poco de verdor. Esta primera sensación fue un momento delicioso. Aún no me reconocía más que por ello. Nacía a la vida en ese instante, y me parecía que llenaba con mi leve existencia todos los objetos que percibía. Por entero en el momento presente, no me acordaba de nada; no tenía ninguna noción distinta de mi individuo, ni la menor idea de lo que acababa de sucederme; no sabía ni quién era ni dónde estaba; no sentía ni mal, ni temor, ni inquietud."

Y como en torno al punto de agua, y como en la Isla de Saint-Pierre, el goce de la presencia pura es el de cierto derrame. Presencia naciente. Origen de la vida, semejanza de la sangre con el agua. Rousseau prosigue:

"Veía correr mi sangre como habría visto correr un arroyo, sin pensar siquiera que esa sangre me perteneciese de ningún modo. Sentía dentro de todo mi ser una calma arrebatadora a la que, cada vez que la recuerdo, no encuentro nada comparable dentro de la actividad de los placeres conocidos" (p. 1005).

¿Hay otro, efectivamente, y más arquetípico? Ese placer, que es el único placer, resulta, al mismo tiempo, propiamente *inimaginable*. Tal es la paradoja de la imaginación: ella sola despierta o irrita el deseo pero, por la misma razón, en el mismo movimiento, ella sola desborda o divide la presencia. Rousseau querría separar el despertar a la presencia y la operación de la imaginación, siempre se esfuerza hacia este límite imposible. Pues el despertar de la presencia nos proyecta o nos repele inmediatamente fuera de la presencia a donde somos "conducidos ... por ese vivo interés, previsor y provisor, que ... siempre arroja lejos del presente, y que no es nada para el hombre de la naturaleza" (*Dialogues*)[34]. Función de la representación, la imaginación también es, por cierto, la función temporalizante, el exceso del presente y la economía de los excedentes de presencia. Sólo hay presente único y pleno (pero entonces, ¿hay presencia?) cuando la imaginación duerme: "La imaginación adormecida no sabe extender su ser sobre dos tiempos diferentes" (*Emilio*, p. 69). Cuando aparece, surgen los signos, los valores fiduciarios y las cartas, peores que la muerte.

"¡Cuántos mercaderes basta con tocar en las Indias, para hacerlos gritar en París!... Veo un hombre fresco, alegre, vigoroso, saludable; su presencia inspira alegría... Viene una carta del correo... cae desfalleciente. Vuelto en sí, parece atacado por espantosas convulsiones. ¡Insensato! ¿qué mal te ha hecho ese papel? ¿Qué miembro te ha quitado?... Ya no existimos donde estamos, sólo existimos donde no estamos. ¿Vale la pena tener un miedo tan grande a la muerte, con tal que aquello en que vivimos permanezca?" (*Emilio*, pp. 67-68).

El mismo Rousseau articula esta cadena de significaciones (esencia, origen, presencia, nacimiento, renacimiento) sobre la metafísica clásica del ente como *energía*, comprendiendo las relaciones entre el ser y el tiempo a partir del ahora como ser en acto (*enérgeia*):

"Librado de la inquietud de la esperanza, *y seguro de perder así, poco a poco, la del deseo,* viendo que el pasado ya no éra nada para mí, intentaba ponerme por completo en el estado de un hombre que comienza a vivir. Me decía que, efectivamente, *nunca hacíamos más que comenzar, y*

[34] Cf. también *Emilio*, pp. 66/69.

que no hay otra ligazón dentro de nuestra existencia que una sucesión de momentos presentes, el primero de los cuales siempre es el que está en acto. Nacemos y morimos a cada instante de nuestra vida."

Se sigue —pero es una *ligazón* que Rousseau hace todo por elidir— que la esencia misma de la presencia, si siempre debe repetirse dentro de otra presencia, abre originariamente, en la presencia misma, la estructura de la representación. Y si la esencia *es la* presencia, no hay esencia de la presencia ni presencia de la esencia. Existe un juego de la representación y elidiendo esta ligazón o esta consecuencia, Rousseau pone fuera de juego al juego. El elude, lo cual es otra manera de jugar o más bien, como dicen los diccionarios, de burlarse (de). Lo así eludido, es que la representación no sobreviene a la presencia; la habita como la condición misma de su experiencia, del deseo y del goce. El doblamiento interior de la presencia la hace desaparecer como tal (su desdoblamiento la hace aparecer como tal, es decir, sustrayendo el goce dentro de la frustración). Poniendo la representación afuera, lo cual es poner afuera al afuera, Rousseau querría hacer del suplemento de presencia una pura y simple adición, una contingencia: deseando así eludir lo que, en el adentro de la presencia, llama al suplente, y no se constituye más que en este llamado, y en su huella.

De donde la letra. La escritura es el mal de la repetición representativa, el doble que abre el deseo y que re-(s)-guarda el goce. La escritura literaria, las huellas de *Las confesiones* dicen ese doblamiento de la presencia. Rousseau condena al mal de escritura y busca una salvación dentro de la escritura. Esta repite simbólicamente el goce. Y como el goce jamás ha estado presente sino dentro de cierta repetición, la escritura, recordándolo, también lo da. Rousseau elude su reconocimiento pero no su placer. Recordamos esos textos ("Diciéndome he gozado, gozo aún" . . . "Gozo aún el placer que ya no es" . . . "Ocupado sin cesar en mi felicidad pasada, la recuerdo y la rumio, por así decir, hasta el punto de gozarla nuevamente cuando quiero"). La escritura *representa* (en todos los sentidos de esta palabra) el goce. Representa al goce, lo vuelve ausente y presente. Es el juego. Y porque también es la posibilidad del goce repetido, Rousseau la practica condenándola: "Fijaré por medio de la escritura las ['contemplaciones encantadoras'] que puedan sucederme aún: cada vez que las relea me retornará su goce" (*Rêveries*, p. 999).

Todo ese rodeo para marcar que, salvo si se la carga con algún deseo extrínseco a ella, la característica universal de Leibniz representa, por cierto, la muerte misma del goce. Conduce a su límite al exceso del representante. La escritura fonética, por abstracta y arbitraria que fuera,

conservaba alguna relación con la presencia de la voz representada, con su presencia posible en general y por consiguiente con la de alguna pasión. La escritura que rompe radicalmente con la *phoné* quizás sea la más racional y la más eficaz de las máquinas científicas; ya no responde a ningún deseo o más bien *significa su muerte para el deseo*. Era lo que ya dentro de la voz operaba como escritura y máquina. Es el representante en estado puro, sin representado, o sin orden de representado naturalmente ligado a él. Por eso esta pura convencionalidad, siendo pura, deja de tener algún uso dentro de la "vida civil" que siempre mezcla la naturaleza con la convención. La perfección de la convención toca aquí su exceso contrario, es la muerte y la alienación perfecta de la civilización. El *telos* de la alienación escriptural tiene a los ojos de Rousseau la figura de la escritura científica o técnica, dondequiera que pueda actuar, es decir incluso fuera de los dominios reservados a la "ciencia" o a la "técnica". No es por azar si dentro de la mitología, la egipcia en particular, el dios de las ciencias y de las técnicas también es el dios de la escritura; y si es a él (Tot, Teut, Teutus o su homólogo griego Hermes, dios de la astucia, del comercio y de los ladrones) a quien Rousseau incrimina en el *Discours sur les sciences et les arts*. (Ya Platón denunciaba su invención de la escritura, al final del *Fedro*):

> "Era una antigua tradición que pasó de Egipto a Grecia, que un dios enemigo del descanso de los hombres era el inventor de las ciencias * ... En efecto, sea que se hojeen los anales del mundo, o que se suplan crónicas inciertas con indagaciones filosóficas, no se hallará para los conocimientos humanos un origen que responda a la idea que se gusta formar de él ... El defecto de su origen nos está demasiado representado en sus objetos ...
>
> * Se ve fácilmente la alegoría de la fábula de Prometeo; y no parece que los griegos que lo han clavado sobre el Cáucaso pensasen más favorablemente de él que los egipcios de su Dios Teutus" (p. 12).

5. *El suplemento de origen*

En las últimas páginas del capítulo "De la escritura", la crítica, la presentación apreciativa de la escritura y de su historia *declara* la exterioridad absoluta de la escritura pero *describe* la interioridad al lenguaje del principio de escritura. El mal del afuera (que viene desde afuera pero también que atrae hacia afuera, como se dice igual o inversamente, a la nostalgia) está en el centro del habla viviente como principio de borradura y su relación con su propia muerte.

Dicho de otro modo, no basta, no se trata, en verdad, de mostrar la interioridad de lo que Rousseau habría creído exterior; sino más bien de hacer pensar la potencia de exterioridad como constitutiva de la interioridad: del habla, del sentido significado, del presente como tal; en el sentido en que decíamos hace un momento que el mortal duplicación-desdoblamiento representativo constituia el presente viviente, sin añadírsele simplemente; o más bien lo constituía, paradójicamente, añadiéndosele. Se trata de un suplemento originario, si se puede arriesgar esta expresión absurda, inadmisible como es dentro de una lógica clásica. Suplemento de origen, más bien: que suple el origen desfalleciente y que, no obstante, no es derivado; ese suplemento es, como se dice, de una pieza, de origen.

Así se da cuenta de cómo la *alteridad* absoluta de la escritura pueda, sin embargo, afectar desde afuera, en su adentro, al habla viva: *alterarla.* Aun teniendo una historia independiente, como hemos visto, y a pesar de las desigualdades de desarrollo, del juego de las correlaciones estructurales, la escritura marca la historia del habla. Aunque nazca de "necesidades de otra naturaleza" y "según circunstancias completamente independientes de la antigüedad de los pueblos", aunque esas necesidades hubiesen podido "no ocurrir jamás", la irrupción de esta contingencia absoluta ha determinado el adentro de una historia esencial y afectado la unidad interior de una vida, *literalmente* la ha *infectado.* Ahora bien, la esencia extraña del suplemento consiste en no poseer esencialidad: siempre puede no tener lugar. Literalmente, por otra parte, jamás tiene lugar: jamás está presente, aquí, ahora. Si lo estuviera, no sería lo que es, un suplemento, que ocupa el lugar y mantiene el sitio del otro. Lo que altera al nervio viviente de la lengua ("La escritura, que parece deber fijar la lengua, es precisamente lo que la altera; no cambia sus palabras sino su espíritu"), no tiene lugar. Menos que nada y no obstante, a juzgar por sus efectos, mucho más que nada. El suplemento no es ni una presencia ni una ausencia. Ninguna ontología puede pensar su operación.

Como lo hará Saussure, Rousseau quiere mantener a la vez la exterioridad del sistema de la escritura y la eficiencia maléfica cuyos síntomas se destacan sobre el cuerpo de la lengua. Pero ¿decimos nosotros otra cosa? Sí, en la medida en que mostramos la interioridad de la exterioridad, lo cual equivale a anular la calificación ética y a pensar la escritura más allá del bien y del mal; sí, sobre todo, en la medida en que designamos la imposibilidad de formular el movimiento de la suplementaridad dentro del logos clásico, dentro de la lógica

de la identidad, dentro de la ontología, dentro de la oposición de la presencia y de la ausencia, de lo positivo y de lo negativo, e inclusive dentro de la dialéctica, si al menos se la determina, como siempre ha hecho la metafísica, espiritualista o materialista, dentro del horizonte de la presencia y de la reapropiación. Claro está, la *designación* de esta imposibilidad no escapa al lenguaje de la metafísica sino por una punta. En lo demás, debe abrevar sus recursos en la lógica que ella desconstruye. Y por ello mismo hallar allí sus asideros.

Ya no se puede ver el mal dentro de la sustitución desde que se sabe que el sustituto sustituye a un sustituto. Ahora bien, ¿no es esto lo que *describe* el *Ensayo*? "La escritura sustituye la expresión por la exactitud." La expresión es la expresión del afecto, de la pasión que está en el origen del lenguaje, de un habla que primeramente sustituyó a un canto, marcado por el *tono* y la *fuerza*. El tono y la fuerza significan la *voz presente*: son anteriores al concepto, son singulares, y por otra parte están ligados a las vocales, al elemento vocal y no consonántico de la lengua. La fuerza de expresión sólo procede del sonido vocálico, en el momento en que el sujeto está allí, en persona, para proferir su pasión. Cuando el sujeto ya no está allí, la fuerza, la entonación, el acento se pierden dentro del concepto. Entonces se escribe, se "suple" en vano el acento con "los acentos", uno se somete a la generalidad de la ley: "Al escribir, se está forzado a tomar todas las palabras en la acepción común; pero quien habla varía las acepciones por medio de los tonos, las determina como le place; menos preocupado por ser claro, da más a la fuerza; y no es posible que una lengua que se escribe conserve mucho tiempo la vivacidad de la que sólo se habla."

La escritura es pues siempre atonal. En ella el sitio del sujeto está ocupado por otro, está sustraído. La frase hablada, que no vale sino una vez y permanece "propia solamente al lugar donde está ubicada", pierde su lugar y su sentido propio desde que se la escribe. "Los medios a que se recurre para suplir a aquél extienden, alargan la lengua escrita y, al pasar de los libros al discurso, debilitan al habla misma."

Pero si Rousseau ha podido decir que se "escriben las voces y no los sonidos", es porque las voces se distinguen de los sonidos por aquello mismo que permite la escritura, a saber la consonante y la articulación. Estas no reemplazan más que a sí mismas. La articulación, que reemplaza al acento, es el origen de las lenguas. La alteración por medio de la escritura es una exterioridad originaria. Es

el origen del lenguaje. Rousseau lo describe sin declararlo. De contrabando.

Un habla sin principio consonántico, es decir, según Rousseau, un habla al abrigo de toda escritura, no sería un habla [35]: se mantendría en el límite ficticio del grito inarticulado y puramente natural. Inversamente, un habla que fuera de pura consonante, de pura articulación, se volvería una pura escritura, álgebra o lengua muerta. La muerte del habla es pues el horizonte y el origen del lenguaje. Pero un origen y un horizonte que no se mantendrían sobre sus lindes exteriores. Como siempre, la muerte, que no es ni un presente por venir ni un presente pasado, trabaja al adentro del habla como su huella, su reserva, su diferencia interior y exterior: como su suplemento.

Pero Rousseau no podía pensar esta escritura que tiene lugar *antes* y *dentro* del habla. En la medida de su pertenencia a la metafísica de la presencia, *soñaba* con la exterioridad simple de la muerte en relación a la vida, del mal al bien, de la representación a la presencia, del significante al significado, del representante a lo representado, de la máscara al rostro, de la escritura al habla. Pero todas estas oposiciones están irreductiblemente enraizadas en esta metafísica. Al servirse de ellas, no se puede operar más que por inversiones, es decir por confirmación. El suplemento no es ninguno de esos términos. En particular, no es más un significante que un significado, un representante que una presencia, una escritura que un habla. Ninguno de los términos de esta serie, estando comprendido en ella, puede dominar la economía de la diferencia o de la suplementaridad. El *sueño* de Rousseau consistió en hacer entrar por la fuerza al suplemento en la metafísica.

Pero ¿qué quiere decir esto? La oposición del sueño a la vigilia, ¿no es también una representación de la metafísica? Y ¿qué debe

---

[35] Rousseau sueña con una lengua no articulada, pero describe el origen de las lenguas como paso del grito a la articulación. La consonante, que para él corre a la par de la articulación, es el devenir-lengua del sonido, el devenir fonético de la sonoridad natural. Es ella quien, podría decirse, inscribiendo al sonido en una oposición, le da la posibilidad de una pertinencia lingüística. Jakobson ha mostrado, contra el prejuicio corriente, que "en la adquisición del lenguaje, la primera oposición vocálica es posterior a las primeras oposiciones consonánticas; existe, pues, un estadio donde las consonantes ya llenan una función distintiva, mientras que la vocal única todavía no sirve más que de apoyo a la consonante y de materia para las variaciones expresivas. Por lo tanto, vemos a las consonantes cobrar el valor de fonemas antes que las vocales". ("Las leyes fónicas del lenguaje infantil y su ubicación en la fonología general", en *Selected writings*, I, p. 325).

ser el sueño, qué debe ser la escritura si, como ahora sabemos, se puede soñar escribiendo? ¿Y si la escena del sueño siempre es una escena de escritura? Al pie de una página del *Emilio*, después de habernos puesto una vez más en guardia contra los libros, la escritura, los signos ("¿De qué sirve inscribir en su cabeza un catálogo de signos que nada representan para ellos?"), después de haber opuesto el "grabado" de esos signos artificiales a los "caracteres imborrables" del libro de la naturaleza, Rousseau añade una nota: "...se nos hace pasar seriamente por filosofía a los sueños de algunas malas noches. Se me dirá que yo también sueño; convengo en ello: pero, cosa que los otros no se cuidan de hacer, yo hago pasar a mis sueños por sueños, y dejo que las personas despiertas averiguen si hay en ellos algo de útil."